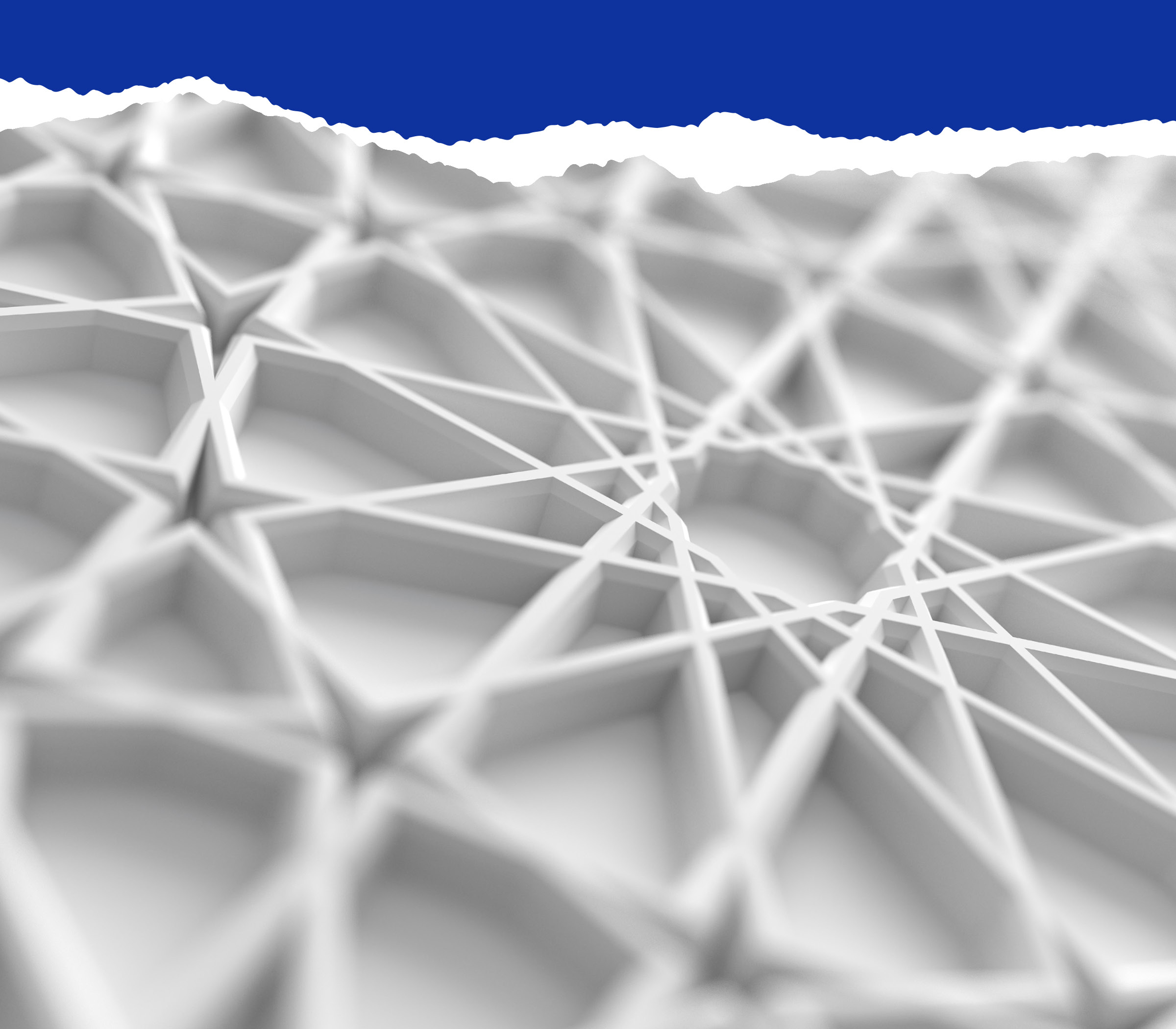
الفلسفة الإسلامية

أحمد فؤاد الأهواني



الفلسفة الإسلامية

تأليف
أحمد فؤاد الأهواني



الفلسفة الإسلامية

أحمد فؤاد الأهواني

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلى يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣١٣٩ ٦

صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٢.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

مقدِّمة

إنها قصة الفكر في أسمى مظاهره، أو على الأقل في جانبٍ من أسمى جوانبه؛ وهو الحكمة والفلسفة. وإنها لَجديرة أن تُروى ليعلم أبناء هذا العصر ما جرى للفكر من أحداثٍ جِسام، وما تقلَّب فيه على مرِّ الأعوام.

بل إنها لمأساة حقيقية مُثِّلت على مسرح الحياة، ولعبت فيها شخصيات عظيمة أدوارًا بارزة، تصارعت مع غيرها من الشخصيات، فانتصر الفلاسفة حينًا، ولكن انتهى بهم الأمر بالاندحار، وأُسدل الستار على مسرحية الفلسفة، وقد قُضِيَ عليها بالكفر وحُرِّمَ الاشتغال بها.

ولم يكن للعرب قبل الإسلام فلسفة، ولا كانت لهم عناية بالعلوم وسائر مظاهر المدنية التي بلغتها غيرها من الدول المحيطة بها؛ من قدماء مصريين، ويونانيين، وبابليين، وكلدانيين، وفُرْس، وهنود. كيف يكون للعرب فلسفة وتظهر فيهم علوم بغير أن يُعنَوا بأول أدوات الحضارة النظرية، وهي التدوين وتأليف الكتب التي تحفظ ما وصل إليه كل جيل من تقدُّم فكري، ليعتمد عليه الجيل التالي، فيُضيف إليه خطوةً أخرى في الابتكار، هي ثمرة ما تبلغه العقول من أنظار.

وقد حكى الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» قصة الفلسفة وانتقالها من الأمم القديمة حتى وصلت إلى العرب، فقال: «وهذا العلم على ما يُقال إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صارت باللسان السرياني، ثم باللسان العربي. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يُسمُّونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويُسمُّون

اقتناءها وملكتها الفلسفة، ويُعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويُسمون المقتني لها فيلسوفًا؛ يعنون به المحب والمُؤْثِر للحكمة العظمى، ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها، ويُسمُّونها علم العلوم، وأُمَّ العلوم، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات.»

انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا الدين الجديد حياةً جديدة، ونقلهم من المرتبة القبلية المنحصرة في داخل جزيرة العرب، إلى أُفق الإنسانية الفسيح، وأصبح المسلمون دولةً عظمى تمتد من أقصى الصين شرقًا إلى أقصى الأندلس غربًا، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام، ويتكلَّمون بلسان واحد هو العربية. وتسلَّم المسلمون راية الحضارة العالمية عشرة قرون من الزمان، وتبحَّروا في شتى العلوم والفنون والصناعات وتأمَّلوا في أصول هذه الأمور كلها وتعمَّقوها، فكانت الفلسفة كما قال الفارابي هي: حكمة الحكم، وعلم العلوم، وأم العلوم.

وهذه هي حال الحضارات، تنشأ في أمة من الأمم وتزدهر وتنمو، ثم تنقرض، ولكنها لا تموت، بل تنتقل إلى أمة أخرى. غير أن الحضارة الإسلامية تمتاز عن غيرها من الحضارات بأنها استمرَّت مدةً أطول، وزمانًا أعظم من غيرها من حضارات الكلدانيين والسريان والفُرس واليونانيين. وأكبر الظن أن راية الفلسفة التي انتقلت إلى أوروبا منذ عصر النهضة عن العرب، وازدهرت فيها حتى اليوم، أخذت تعود إلى أصحابها العرب في الوقت الحاضر.

وسترى حين نقصُّ عليك قصة هذه الفلسفة أنها إنما ازدهرت في الزمن الماضي منذ ألف عام، عندما عُنِيَ العرب بالعلوم المختلفة وبرزوا فيها، حتى إذا استقرَّت العلوم وتبحَّروا فيها ووضعوا لها القوانين المُنظِّمة لها، استطاع المفكِّرون أن يرتفعوا من العلم إلى الفلسفة، فأُقيمت على صرح ثابت وأساس وطيد. فلمَّا وقف تيار البحث العلمي والنظر في الطبيعيات والرياضيات؛ هوت الفلسفة تبعًا لذلك، وفقدت الأرض التي كانت تعتمد عليها.

وفي الوقت الحاضر نجد عناية العرب بالعلوم شديدة، ولكنها حركة لا تزال في بدايتها، ولن يتيسَّر أن يكون للعرب فلسفة بمعنى الكلمة إلَّا بعد أن تستقر العلوم عندهم مرةً أخرى، وتنهض من جديد على أيدي العرب أنفسهم؛ وعندئذ نستطيع أن نقص قصة الفلسفة الإسلامية، أو العربية مرةً أخرى.

وسيكون ذلك سريعًا إن شاء الله، بفضل الثورة التي نعيش في غمارها في الوقت الحاضر، الثورة السياسية والاجتماعية والثقافية.

تنقسم هذه القصة إلى ثلاثة فصول كبيرة:

الفصل الأول «تمهيدات»: نبحث فيه عن هذه الفلسفة أهي إسلامية أم عربية؟ وهل هي الفلسفة البحتة أم تشمل إلى جانب ذلك علم الكلام والتصوُّف وأصول الفقه؟ وكيف تُرجمت الفلسفة إلى اللغة العربية؟ وما هذه الحركة التي تُعرف بعصر الترجمة، والتي بدأت بنقل العلوم؟ وما هي أهم الكتب العلمية التي نُقلت؟

والفصل الثاني «شخصيات»: نحكي فيه قصة أبرز فلاسفة المشرق وهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا. ثم أبرز فلاسفة المغرب وهم: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

والفصل الثالث «موضوعات»: نتحدَّث فيه عن بعض الموضوعات الرئيسة التي دار حولها البحث بين الفلاسفة، بما يتسع له هذا الكتاب الصغير. وسنقف عند موضوعات أربعة هي: المنطق ومناهج البحث، باعتبار أن المنطق كان أداة الفلسفة وطريقة البحث فيها، ثم ننتقل إلى الله، والعالم، والإنسان.

أحمد فؤاد الأهواني

تمهيدات

موضوع الفلسفة الإسلامية

إسلامية أم عربية؟

الفلسفة الإسلامية هي البحث في الكون والإنسان في ضوء التعاليم الدينية التي نزلت مع ظهور الإسلام.

وقبل أن نخوض في هذا البحث، ونعرض المشاكل التي واجهتها هذه الفلسفة وحاولت حلها، يجدر بنا أن نُفصِّل في قضية عنوان هذه الدراسة، أهي فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية؟ لما لهذا التمييز من أثر في موضوع هذه الفلسفة ذاتها.

وقد تعرَّض المؤرِّخون من القدماء لهذه القضية، كما تعرَّض لها المحدثون طوال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، وبخاصةٍ بعد ظهور القومية العربية، وشعور العرب بذاتهم وكيانهم، فكان للقدماء رأي، وللمحدثين رأي آخر.

حين ظهرت الفلسفة في الإسلام، وجرت هذه الفلسفة في اللسان العربي، ونمت وازدهرت، وبرز الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، وألَّف المؤرِّخون الكتب التي تُدوِّن سيرهم وآراءهم؛ أطلق هؤلاء المؤرِّخون عليهم اسم فلاسفة الإسلام، أو الفلاسفة الإسلاميين، أو حكماء الإسلام، فيما جرى على ألسنة الشهرستاني أو القفطي أو البيهقي وغيرهم. ومن أجل ذلك قال الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»:[١] «إنَّ هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسمًا اصطلحوا عليه، فلا يصح

[١] من أراد مزيدًا من الاطلاع على مناقشة هذه القضية، فلْيرجع إلى هذا الكتاب.

العدول عنه، ولا تجوز المشاحنة فيه.» ثم يخلص من ذلك إلى قوله: «ونرى أن نُسمِّي الفلسفة التي نحن بصددها كما سمَّاها أهلها «فلسفة إسلامية»، بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم.»

وعندما جاء الأستاذ المستشرق نلينو يُلقي محاضراته في الجامعة المصرية عقب افتتاحها، ألقى دروسًا في «تاريخ علم الفلك عند العرب»، وتعرَّض للتسمية، وناقش الحجج التي تُقال في كلا الجانبَين، وهذا نص حجته:

> كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام، لا شك أن كلمة «عرب» مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي المشير إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب.
>
> ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة، اتخذنا ذلك اللفظ بمعنًى اصطلاحي، وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية، المستخدمين اللغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية، فتدخل في تسمية العربِ الفرسُ، والهند والترك، والسوريون، والمصريون، والبربر، والأندلسيون ... وهلم جرًّا، المتشاركون في كتب لغة العلم، وفي كونهم تَبعَة الدول الإسلامية. ولو لم نُطلق عليهم لفظ العرب؛ كدنا لا نقدر أن نتحدَّث عن علم الهيئة عند العرب؛ لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان.

من الواضح من هذا النص أن نلينو يعتمد أولًا وقبل كل شيء على اللغة، ولذلك قال العلوم عند العرب بمعنى أنها كُتبت باللغة العربية؛ ثم نقل رأي ابن خلدون الذي يذهب فيه إلى أن «حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم.» وناقش بعد ذلك الوجه المقابل لهذه القضية، نعني القول بفلسفة إسلامية أو علوم إسلامية، وتولَّى الرد عليها بأن لفظ المسلمين يُخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية، وخصوصًا فيما يتعلَّق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة. وبأن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضًا عمَّا صنَّفه أهل الإسلام بلغات غير العربية، كالفارسية والتركية، وهذا خارج من موضوعنا. وبذلك يخلص نلينو إلى هذه النتيجة بقوله: «فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين، ونتخذ لفظ العرب بالاصطلاح المذكور، أي نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة.»

وقد ظهر بحث بمناسبة انعقاد حلقة لدراسة الفلسفة الإسلامية في كولونيا سنة ١٩٥٩م، قام به صديقنا الأب قنواتي، ونشره في ذلك العام،[٢] وهو عبارة عن استفتاء وجَّهه إلى المشتغلين بهذه الفلسفة في شتى أنحاء العالم، وجمع الردود ونشرها، فتبيَّن منها الاختلاف الشديد على التسمية، من فلسفة إسلامية، إلى عربية، إلى فلسفة الدول الإسلامية، إلى الفلسفة في العالم الإسلامي، وغير ذلك. وسنعرض بعض هذه الآراء لما فيها من طرافة.

الإيرانيون والهنود والأتراك يُؤثِرون تسمية هذه الفلسفة بأنها إسلامية، وليس ذلك بمستغرب منهم في الوقت الحاضر بعد انقطاع صلتهم باللسان العربي إلَّا بالنسبة للمختصين فقط. يذهب الأستاذ مُعِين بجامعة طهران إلى أن القول بالفلسفة العربية يُخرِج الإيرانيين والأفغان والباكستانيين والهنود، ويرى اختيار اسم مثل فلسفة إسلامية، أو فلسفة الدول الإسلامية وما جاورها. ويقول الأستاذ أشنه: «إذا كان المقصود ذلك الفكر الفلسفي الذي انتشر في بقعة من الأرض بعد امتداد رقعة الإسلام واللغة العربية، والذي عُبِّرَ عنه دائمًا باللغة العربية، وفي بعض الأحيان من نفس المؤلِّفين باللغة الفارسية، فمن المصطنع عزل جزء من الفكر عن الآخر، اعتمادًا على أداة من أدوات التعبير عنه، أو على العقيدة الدينية للمؤلِّفين. كيف تأخذ جزءًا من فكر الفيلسوف عَبَّرَ عنه باللغة العربية، وتُغفل الجزء الآخر الذي عبَّر عنه بالفارسية؟ كيف نستبعد فكر فيلسوف لأنه يهودي؟ وما الحال في فكر السُّهروردي أو الرازي صاحب مخاريق الأنبياء؟ لهذا أستبعد القول بفلسفة عربية أو إسلامية، وأوثر القول بالفلسفة في العلم الإسلامي.»

ويُدافع المستشرق الفرنسي كوربان المختص بالإسلاميات والإيرانيات عن فلسفة إسلامية بقوله: «إذا أخذنا بفلسفة عربية لكانت ضيقةً جدًّا بل خاطئة، فأين نضع مثلًا فكر ناصر خسرو، وأفضل كاشاني، وغيرهما من فرس القرون من الحادي عشر إلى الثالث عشر، والذين لم يكتبوا إلَّا بالفارسية؟ أمَّا مفهوم «عربية»، فإنه يحمل اليوم مضمونًا سياسيًّا ووطنيًّا له ما يُبرِّره، ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمي أو الأدبي. وأيضًا فإني أرفض أن أربط بين مفهوم ديني وبين وطن أو جنس، ولذلك كان أصدق عنوان هو «الفلسفة في الإسلام» أو «الفلسفة الإسلامية» أو «الفلسفة في الدول الإسلامية»، ولو أن هذه التسمية الأخيرة طويلة لا تصلح عنوانًا. وإني لأرفض أن أُسميها «مسلمة» Musulmane؛

[٢] انظر مجلة Mideo, Tome 5, 1958–1959.

لأن في هذا حكمًا سابقًا على عقيدة الفيلسوف الشخصية. فلسفة إسلامية إذن تشمل كل شيء. وإذا شئنا أن نُضيف المسيحيين واليهود، فلنا أن نقول «الفلسفة في الإسلام» كما فعل دي بور[٣] من قبل.»

ويُعارض الهنودُ القولَ بفلسفة عربية، وفي ذلك يقول الأستاذ تارا شاند: «فلسفة عربية عنوان غير ملائم؛ أولًا لأنَّ المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعًا عربًا، بل كان معظمهم فرسًا أو مواطنين في بلاد أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس والهند … إلخ. ومع أن نسيج هذه الفلسفة كُتب بالعربية، فقد استُخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها. واعتبارٌ أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام والجدل الديني، واهتمَّت في أساسها إمَّا بتوطيد دعائم العقيدة، أو التماس أساس فلسفي لها، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية، ولا يمكن اعتبار هذه الفلسفة نقديةً أو مستغلة؛ لأنها دارت حول الفكر الديني. أمَّا النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلَّفات فلسفيةً نقديةً أو متأثِّرةً بالإسلام، فينبغي إدخالهم في جملة الفلسفة الإسلامية.»

وجاءت طائفة من الردود تأخذ الإسلام لا بمعنى الدين فقط، بل بمعنًى أعم وأوسع، أي حضارة معيَّنة، كما فعل الأستاذ بوزاني من إيطاليا؛ إذ يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى الحضارة لا الدين. فضرب مثلًا ببرجسون الفيلسوف اليهودي، فإنه يدخل ضمن تاريخ الفلسفة المسيحية في أوروبا في العصر الحاضر. وإلى مثل ذلك ذهب الدكتور إبراهيم مدكور حيث يقول: «ليس القول بفلسفة عربية إنها من عمل جنس أو أمة، ومع ذلك أوثر تسميتها إسلامية؛ لأن الإسلام ليس عقيدةً فقط، ولكنه أيضًا حضارة، ولكل حضارة حياتها الأخلاقية والمادية والفكرية والعاطفية. والفلسفة الإسلامية تشمل إذَن كل ما كُتب من دراسات فلسفية في أرض الإسلام، سواء بأقلام المسلمين أو النصارى أو اليهود. ولست في حاجة إلى ذكر النساطرة واليعاقبة والصابئة الذين كانوا رُوَّاد هذه الدراسات. وأنت ترى أن ابن ميمون ليس إلَّا استمرارًا للفارابي وابن رشد.»

ويطول بنا الحديث لو نقلنا سائر ما ذكره المشتغلون بهذا الضرب من الفلسفة، ولكني أختم الموضوع بالرأي الذي ذهبتُ إليه في كتابي باللغة الإنجليزية[٤] عن الفلسفة الإسلامية، حيث قلت ما ترجمته: «القائلون بفلسفة عربية يذهبون إلى أنها كُتبت باللغة

[٣] انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بور، وترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

[٤] A. E. El Ehwany: Islamic Philosophy. Anglo – Egyptian Library, Cairo, 1957.

العربية، وأنها تُرجمت أولًا إلى العربية، ثم ألَّف فيها الفلاسفة بعد ذلك، وأضافوا إليها بالعربية، ولكننا يجب أن نذكر أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية ليس سببًا كافيًا للقول بأنها عربية؛ لأن أئمة الفلاسفة لم يكونوا عربًا، بل تُركًا كالفارابي، أو فُرسًا كابن سينا؛ ولأنَّ بعض الفلاسفة ألَّفوا بالفارسية، ومع ذلك يُكوِّن فكرُهم جزءًا من هذه الفلسفة. الفلسفة الإسلامية تُسمَّى كذلك؛ لأنَّ العنصر الجديد أثَّر في الفلسفة اليونانية والإسكندرانية وغيرهما، تلك الفلسفة التي نُقلت إلى اللغة العربية، هو الإسلام الذي كان على الفلاسفة أن يعملوا له حسابًا، وأن يُوفِّقوا بينه وبين هذا العنصر الجديد، وبين غيره من الأنظار الفلسفية.»

فلْنسمِّها إذن الفلسفة الإسلامية، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون.

الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

وقضية أخرى يجدر بنا أن نُفصِّل في أمرها كذلك قبل المُضي في سرد قصة هذه الفلسفة، تلك هي التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام. أتكون الفلسفة الإسلامية إذا شئنا التماسها هي علم الكلام عند المسلمين، أم أنَّ الفلسفة شيءٌ وعلم الكلام شيءٌ آخر مختلف كل الاختلاف؟ أم أن علم الكلام فرع من فروعها؟

وقد عرفتَ في ابتداء هذا الحديث ما هي الفلسفة، وأنها البحث في الكون والإنسان. ولا بد لنا أن نُقدِّم بين يدَيك تعريفًا لعلم الكلام يُقرِّبه إلى الذهن لتكون على بيِّنَة من الأمر. فعلم الكلام هو تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية. ولو رجعت بضع صفحات إلى الوراء، ونظرت إلى مناقشة الأستاذ الهندي تارا شاند لموضوع التسمية أهي إسلامية أم عربية، لرأيت أنه يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى علم الكلام، ولا بأس من إعادة قوله مرةً أخرى وهو أن الفلسفة: «نشأت من حاجة الإسلام والجدل الديني، واهتمَّت في أساسها إمَّا بتوطيد دعائم العقيدة، أو التماس أساس فلسفي لها، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية.» وإلى مثل هذا الرأي يذهب كثير من المؤرِّخين، ولكني أُخالفهم في ذلك لأسباب كثيرة.

أولًا: لأن علم الكلام كما تبيَّن أساسه ديني، فهو علم ديني، ويُقابله في ذلك العصر في أوروبا علم اللاهوت، أو الأثولوجيا Thsology في المسيحية، مع بعض الفروق بين علم الكلام الإسلامي، وبين اللاهوت المسيحي، لا نود الخوض فيها ها هنا، وليس هذا مجالها. ولا نزاع أن الفلسفة ضربٌ من الدراسة يختلف عن اللاهوت أو علم الكلام،

منهجًا وموضوعًا. أمَّا منهج الفلسفة فهو البرهان العقلي بحسب القدماء من الإسلاميين واليونانيين، وأمَّا منهج الكلام فهو الجدل، وأمَّا موضوع الفلسفة فهو الكون والإنسان، والنظر في مبادئ الوجود وعلله، ولا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون وهي الله، أو محرِّك أوَّل للعالم كما فعل أرسطو وسمَّى الله المحرِّك الذي لا يتحرَّك. وقد يذهب بعض الفلاسفة في تفكيرهم كالماديين إلى إنكار وجود الله، والقول بأن المادة قديمة وهي أصل ذاتها، ولكن موضوع الكلام أساسًا هو الله وصفاته، وصلة الله بهذا العالم، والإنسان الذي يعيش على ظهر هذه الأرض طبقًا للشريعة التي أنزلها الله على عباده في كتبه المقدسة. ومن أجل ذلك يتخذ علماء الكلام من الإسلاميين العقيدة الإسلامية كما وردت في محكم التنزيل وفي كتاب الله وهو القرآن، أمرًا مقررًّا لا سبيل إلى الشك فيه، مثل وجود الله، ووحدانيته، وعدله، والبعث في اليوم الآخر، ثم يُحاولون تأييدها بالحجة العقلية. وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حرًّا من كل رأي سابق، وبين من يدخل هذا الميدان مقيَّدًا بعقيدة سابقة لا يستطيع عنها حولًا، وإن استطاع أن يُؤَوِّلها تأويلًا.

ثانيًا: الفلسفة اصطلاح يوناني دخيل في اللسان العربي، أُجرِيَ في هذه اللغة كما هو. وقد نصَّ الفارابي على ذلك فقال: «اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة. وهو في لسانهم مركب من «فيلا»، ومن «سوفيا»؛ فـ «فيلا» الإيثار، و«سوفيا» الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم «فيلوسوفوس». فإن هذا التغيير كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثِر للحكمة.»

ومن ذلك فلسنا في حاجة إلى التدليل على النشأة الأجنبية للفلسفة الإسلامية؛ لأن لفظ الفلسفة ذاته يحمل في طيَّاته هذه المسحة الأجنبية المأخوذة عن اليونانيين. أمَّا «الكلام» فلا مشاحة أنه علم إسلامي أصيل،[٥] نشأ في أرجح الأقوال من المناقشات التي دارت حول القرآن، وهو كلام الله، أقديم هو أم مخلوق؟ وهي المسألة التي شغلت الرأي

[٥] ليس غرضنا في هذا الكتاب الخوض في علم الكلام أهو إسلاميٌّ محض، أم نشأ بتأثير أجنبي؟ وبخاصة المناقشات حول الله وصفاته في المسيحية. وكذلك الحال في التصوُّف إذ يذهب البعض إلى أنه إسلامي توجد أصوله في الكتاب والسُّنَّة، ويذهب البعض الآخر إلى أنه علم دخيل في الإسلام من التصوُّف الهندي والفارسي بوجه خاص.

العام الإسلامي فترةً طويلةً من الزمان في صدر الدولة العباسية، واختلف حولها مفكرو الإسلام من معتزلة وحنابلة وأشاعرة. غير أن البحث في كلام الله باعتبار أنه صفة من صفاته تعالى ليس فلسفة، بل لاهوت بالاصطلاح المسيحي، أو كلام بالاصطلاح الإسلامي.

ثالثًا: في ابتداء ظهور الفلسفة في الإسلام، نعني في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث للهجرة، كان هناك فلاسفة اشتُهروا بهذا الاسم، وجرى ذكرهم في كتب التاريخ وسير الحكماء على أنهم فلاسفة، وعرفوا بذلك؛ مثل الكندي الذي اشتُهر عندهم باسم «فيلسوف العرب». وكان عندهم متكلِّمون مشهورون في التاريخ، مثل النَّظَّام وأبو الهذيل العلاف، والجُبَّائي، وغيرهم، ولم يقل أحدٌ من القدماء إن هؤلاء فلاسفة. وأكثر من ذلك كانت هناك منازعات بين الفلاسفة وبين المتكلمين، ونهض الفلاسفة يُجرِّحون آراء المتكلِّمين ويتهمونها بالضعف والتهافت، وألَّفوا في ذلك رسائل. وظل الحال على ذلك المنوال طوال القرون الثالث والرابع والخامس، بل السادس للهجرة، حتى لنجد الغزالي، وهو يُعَدُّ في ابتداء أمره من جملة الأشاعرة أي المتكلمين، يُؤلِّف كتابه المشهور باسم: «تهافت الفلاسفة.» ونجد ابن رشد الفيلسوف يرد عن الفلسفة والفلاسفة هذا الاتهام في كتابه: «تهافت التهافت.» فوجود طائفة متميِّزة من الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، تختلف عن طائفة أخرى من المتكلِّمين كالنَّظَّام أو العلَّاف أو الأشعري، يدل دلالةً واضحةً لا سبيل إلى الشك فيها أن الفلسفة الإسلامية كانت لونًا من الدراسة يختلف عن علم الكلام، إن لم يتعارض معه.

حقًّا بعد القرن السادس الهجري اختلطت الفلسفة بالكلام، إلى الحد الذي ابتلع هذا العلم الأخير الفلسفة ابتلاعًا واحتواها في كتبه، حتى أصبحت كتب «التوحيد» وهي التي تبحث في علم الكلام تبدأ بمقدمة في منطق أرسطو على طريقة الفلاسفة، فضلًا عن بسط الآراء الطبيعية والرياضية في الزمان والمكان والحركة وغير ذلك، كما يتبيَّن من النظر لأحد كتب المتأخرين في هذا العلم، مثل كتاب «المواقف» للإيجي. ثم على مر الزمن أصبح المسلمون يخشَون الفلسفة لما وُجِّه إليها من اتهامات تدمغها بالكفر والإلحاد، فانصرف فالناس عنها، وأضحى الاشتغال بها والنظر فيها وتدريسها ممَّا يحرم، وظل الحال على هذا المنول حتى القرن السابق، إلى أن ظهرت الفلسفة مرةُ أخرى إلى الوجود، ودبَّت فيها الحياة على يد علماء دينيين من زعماء الفكر، على رأسهم جمال الدين الأفغاني، ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده من بعده، ثم مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ومدرسته. وبذلك عادت الفلسفة الإسلامية إلى الانفصال مرةً أخرى عن علم الكلام كسابق عهدها في الدولة العباسية.

وهذا رأي ابن خلدون في مقدِّمته يُؤيِّد ما نذهب إليه، ويُوضِّح مرحلة الانفصال بين الفلسفة والكلام، ثم مرحلة اندماجهما، ننقله بتمامه ردًّا على أولئك الذين يذهبون إلى أنَّ الفلسفة الإسلامية هي علم الكلام. قال ابن خلدون:

> واعلم أن المتكلمين لَمَّا كانوا يستدلُّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبًا، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات، إلَّا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلِّم؛ فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرَّك ويسكن، والمتكلِّم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذلك نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلِّم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحةً من الشرع، من حيث يمكن أن يُستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد. ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخِّرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميَّز أحد الفنَّين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده …

الفلسفة والتصوُّف

وإذا كان ذلك حال الفلسفة والكلام، وانفصال أحدهما عن الآخر حتى القرن السادس كما رأينا، فهو أيضًا حال الفلسفة والتصوُّف، بل الانفصال بينهما أشد والفرق أعظم، إنهما يختلفان منهجًا وموضوعًا.

فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجري على طريق الاستدلال والمنطق، والتصوُّف يسلك طريق المجاهدة والمشاهدة، ويتكلَّم بلسان الذوق والحال؛ فالفلاسفة أصحاب براهين، والمتصوِّفة أرباب أذواق ومواجيد.

وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء من أي نوع كانت، طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية وراء الطبيعة، وفي هذا النوع الأخير تدخل معرفة الله تعالى، وهذا الموضوع هو النظر في الكون. أمَّا النظر في الإنسان فيشمل البحث في سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة، وهذا النظر هو الذي سمَّاه القدماء من الإسلاميين فلسفةً عملية.

وموضوع التصوُّف أساسًا معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية أو بطريق الإلهام والذوق، ولذلك سُمِّيَ المتصوِّفة في ابتداء أمرهم منذ أواخر القرن الثاني وطوال القرن الثالث بالعُبَّاد الزهَّاد والفقراء؛ لأنهم زادوا في العبادة وأحوال الزهد والورع عن الحد الذي أمر به الشرع. وليس التصوُّف في هذا الدور من أدواره سوى التخلُّق بالأخلاق الدينية، ومن هنا جاء تعريف التصوُّف بأنه «الدخول في كل خلق سَنِيٍّ، والخروج من كل خلق دَنِيٍّ.» ثم انتقل بعد ذلك البحث في التصوُّف من أن يكون نُسكًا وعبادةً وزهادةً وفقرًا، إلى أن يكون تدرُّجًا في أحوال ومقامات، حتى يبلغ الصوفي الحال التي يكون فيها مع الحق، وأصبح تجليًا ومشاهدةً ومعاينة. ولمَّا كان التصوُّف حالًا شخصية، ولا تتوقَّف على الصوفي نفسه، بل على الفتوحات الربانية، فلا يمكن أن تتوقع تعريفًا واحدًا لهذا الفن ما دام يخضع للمزاج الشخصي. ونحن ذاكرون أطرافًا من هذه التعاريف تجدها مثلًا في كتاب «التعريفات للجرجاني»، فالتصوُّف: تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلُّق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة، واتباع رسوله ﷺ في الشريعة.

وقيل: ترك الاختيار.

وقيل: بذل المجهول، والأنس بالمعبود.

وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك.

وقيل: الإعراض عن الاعتراض.

وقيل: الأخذ بالحقائق، والكلام بالدقائق، واليأس ممَّا في أيدي الخلائق … إلخ.

ليس غرضنا الخوض في التصوُّف لذاته، ولكننا نُريد أن نُبيِّن فقط أنه ضرب من الدراسة يختلف عن الفلسفة. حقًّا في عصوره المتأخِّرة تكوَّنت نظريات صوفية تقول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، ممَّا يدل على تأثُّر التصوُّف بالفلسفة، إلَّا أنَّ ما حصل شبيه بما حصل لعلم الكلام، حين ابتلع في جوفه مذاهب الفلاسفة.

وليس أدل على تباين الفلسفة والكلام والتصوُّف ممَّا أورده الغزالي في «المنقذ من الضلال»، حيث يُصوِّر تقلُّبه بين هذه الدراسات إذ يقول: «أما بعد، فقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق … وما استفدته أولًا

من علم الكلام؛ وما اجتويته ثانيًا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثًا من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخرًا من طريقة التصوُّف.»

وإذ كان الغزالي قد ارتضى أخيرًا طريق التصوُّف وآثره على غيره من طرق المتكلمين والباطنية والفلاسفة، فإن علماء الكلام لا يرتضون طريق التصوُّف، ولا يعترفون بالإلهام وهو أساس المعرفة الصوفية من جملة طرق المعرفة التي يسلكونها، وهي الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل، وبذلك يُميِّزون بين أنفسهم وبين المتصوِّفة تمييزًا واضحًا.

أمَّا الفلاسفة فإنهم يُعارضون المتكلِّمين من جهة، ويُعارضون المتصوِّفة من جهة أخرى، ولك أن تقرأ كتاب ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»؛ لترى كيف يقف للفريقَين بالمرصاد. فهو يعيب على المتكلِّمين عدم وثاقة حججهم وأدلتهم، وأنها لا تبلغ يقين البراهين والأقيسة المنطقية، ويعيب على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وهذه الطريقة وإن سلَّمنا بوجودها، فإنها ليست عامةً للناس بما هم ناس.

فإذا علمت أن ابن رشد تُوفي سنة ٥٩٥ هجرية، أي في أواخر القرن السادس، تبيَّن لك أن الفلاسفة كانوا فريقًا من المفكِّرين في الإسلام يختلفون عن علماء الكلام وعن الصوفية. فليس إذن من الحق في شيء أن نزعم أن علم الكلام هو الفلسفة، وأن نُخرج الفلسفة الإسلامية التي كان الإسلاميون يُمثِّلونها بحجة أنهم نقلوها عن الفلسفات الأخرى، ولا أن نزعم أن التصوُّف هو الفلسفة الإسلامية، اللهم إلَّا في العصور المتأخِّرة التي امتزجت فيها هذه التعاليم كلها، واختلط بعضها ببعضها الآخر، حتى أواخر القرن الماضي، وذلك بسبب أن الفلسفة كان قد صدر ضدها فتاوي تُحرِّم الاشتغال بها.

الفلسفة والفقه

وإذا كانت الفلسفة أجنبيةً في أصلها الذي نُقلت عنه، ثم تطوَّرت بعد ذلك على أيدي المتفلسفة من الإسلاميين، وكان الكلام والتصوُّف علمَين تأثَّرا بعناصر أجنبية مسيحية وفارسية وهندية، حتى ذهب كثيرون إلى أنهما كذلك دخيلان على الإسلام. وكان بعض الباحثين يذهب على الرغم من ذلك إلى التماس الفلسفة الإسلامية الأصيلة في علم الكلام؛ فقد رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن علم أصول الفقه بذلك أوْلى، ونادى في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» بأن علم أصول الفقه قد ابتكره الشافعي ابتكارًا ووضعه

وضعًا، وأن الناظر في الرسالة للشافعي يتبيَّن مظاهرَ التفكير الفلسفي. وفي ذلك يقول: «ورسالة الشافعي كما رأينا تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسَقًا مقرَّرًا في ذهن مؤلِّفها قد يختل اطراده أحيانًا ويخفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد، ويلحقه التكرار والغموض، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمي المنظَّم في فن يجمع الشافعي لأول مرة عناصره الأولى.

وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية، بضبط الفروع والجزئيات، بقواعد كلية وإن لم يغفل جانب الفقه، أي استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، فإنا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى: منها الاتجاه المنطقي إلى وضع التعاريف والحدود أولًا … إلخ.»

حقًّا فتح أستاذنا مصطفى عبد الرازق بابًا جديرًا بالبحث والالتفات، ولكن الفقه وأصوله كليهما من العلوم الشرعية، لا من الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي، هذا إلى أن علم الأصول نفسه تأثَّر فيما بعدُ بالمنطق الأرسطوطاليسي، كما يتبيَّن من النظر في اسم الأصل الرابع من أصول الفقه وهو القياس.

الفلسفة والعلم

الفقه والتصوُّف والكلام علوم دينية، فلا عجب أن تتنازع مع الفلسفة وتُحاول إبعادها من ميدان الحياة، وكانت الغلبة في نهاية الأمر للدين، وانتصر على الفلسفة وحرَّم الاشتغال بها، وحكم على الفلاسفة بالكفر واتهمهم بالإلحاد.

ولكن معظم الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية أغفلوا المصدر الذين نبعت منه الفلسفة، وغاب عنهم أنها استقامت على أساس من العلوم الرياضية والطبيعية، لا على أساس من الدين.

حقًّا الفلسفة تنظر في الموجودات الطبيعية لتهتدي منها إلى وجود الخالق، ولكن هذا النظر هو تاج الفلسفة، وأشرف جزء منها، ولذلك سُمِّيَ بالإلهيات أو بالعلم الإلهي، كما ذهب إلى ذلك أرسطو. وهذا الجانب لا يشتغل به إلَّا من فرَغ من النظر في العلوم المختلفة، وتدرَّب عليها، وتمهَّر فيها. ومن هذا الوجه كان كل فيلسوف عالمًا بالعلوم الرياضية والطبيعية، ولكن ليس كل عالم فيلسوفًا؛ لأنه قد يقف عند حدِّ علم معيَّن يختص به ولا يزيد عليه. وقد اشتُهر بين العرب كثيرٌ من العلماء في شتَّى فروع العلم، ويكفي أن تقرأ كتاب الفِهرست لابن النديم مثلًا، لترى أسماء المهندسين، والمنجمين، والأطباء، وأصحاب

الكيمياء، والحساب، وغير ذلك؛ لتعلم إلى أي حدٍّ بلغ الاختصاص في هذه الفروع. وإلى جانب ذلك وُجد الفلاسفة الذين كانوا مهَرةً في العلوم أولًا، ثم ارتفعوا منها إلى الفلسفة، وكان ذلك حال الكندي وهو فيلسوف العرب الذي برع في العلوم الرياضية، وكان يُعَدُّ من أعظم علماء الفلك. وقُلْ مثل ذلك عن ابن سينا الذي طبقت شهرته كطبيب الآفاق، أو البيروني الذي نبغ في علم الهيئة. وظلَّ الحال على ذلك المنوال، نعني لا يُشتهر بالفلسفة إلَّا من تبحَّر في العلوم وبخاصة علم الطب حتى زمان ابن رشد، الذي كان طبيبًا له كتاب الكليات في الطب، وكان إلى جانب ذلك فيلسوفًا.

حتى إذا قنع المتأخِّرون بعد القرن السادس الهجري بالبحث في المسائل الفلسفية التي أثارها القدماء، دون أن يعتمدوا على الأساس العلمي الذي أُقيمت عليه تلك المسائل، انقطعت الصلة بين الفلسفة وبين الأرض التي كانت تغذوها بالماء، وتُجْري في شرايينها الدماء، وأضحت رأسًا بغير جسد، وجسمًا يخلو من الروح، فماتت. ولم تبدأ تُبعثُ من جديد إلَّا في أواخر القرن الماضي عندما عاد الشرق إلى الأخذ بالعلوم مرةً أخرى. ولكن المعركة لم تعد بين الفلسفة والدين في الوقت الحاضر، بل أضحت معركةً مريرةً بين العلم والدين، لا تزال ناشبةً حتى الآن.

الدين والعلم والفن والأدب والصناعة والاقتصاد هي الأمور التي تُميِّز حضارات الأمم، وهي جميعًا متداخلة بعضها في بعضها الآخر، يُؤثِّر بعضها في بعض. وقد لعب الدين والعلم والفلسفة دورًا على مسرح الحضارة الإسلامية، فكانت الفلسفة تتسلَّح في صراعها بسلاح العلم وترفع رايته، وحين أمكن التوفيق بين هذه الجوانب الثلاثة من المعرفة؛ ازدهرت الحضارة الإسلامية وارتفع شأنها، واشتدَّ ساعد الدول الإسلامية، واتسعت رقعتها، وامتدَّت من أقصى الهند شرقًا إلى الأندلس في المغرب، وذلك في وقت ازدهار الحضارة الإسلامية. فلمَّا ابتعد الفلاسفة عن البحث في العلوم، واقتصر المتأخِّرون منهم على شرح كتب السابقين؛ ضعفت الفلسفة الإسلامية، وأصبحت مدرسيةً جدباء، إلى أن قُضي عليها بالانزواء، ولم يبقَ على المسرح سوى الدين.

عصر الترجمة

طلائع الترجمة

والحق أن المسلمين في صدر الإسلام لم يقصدوا إلى نقل الفلسفة، ولم يكن يُهمهم ذلك، بل هم لم يقصدوا إلى نقل أي علم من العلوم، ولم يضعوا ذلك في حسابهم. وإذا كان شيء من تلك العلوم الدخيلة قد تسرَّب إلى العرب، فكان ذلك بحكم الضرورة المحتومة، وثمرة اتصال العرب بغيرهم من الأمم المجاورة لهم. حدث ذلك الاتصال زمان الجاهلية، ولكن على نطاق ضيِّق جدًّا، فتعلَّم الحارث بن كلدة الثقفي الطبَّ في مدرسة جُنْدَيسابور بفارس، حتى عُرِفَ بطبيب العرب. ويُروى عن سعد بن أبي وقَّاص أنه مرض فعاده رسول الله ﷺ وقال له: «إيتِ الحارث بن كلدة، فإنه رجل يتطبَّب.» غير أن العلم الذي حصَّله الحارث لم يكن غزيرًا، كما أنه لم يكن محيطًا بأصول علم الطب وفروعه بطريقة علمية؛ لأن ذلك يقتضي معرفةً باللغة السريانية للاطلاع على المراجع الطبية التي نُقلت إلى تلك اللغة وانتشرت في جُنْدَيسابور، حيث تولَّى الاضطلاع بهذا الفن أطبَّاء من السريان.

أمَّا كيف انتقل علم الطب إلى جُنْدَيسابور، ولماذا تُرجم من اليونانية إلى السريانية؛ فلذلك قصة يحسن أن نرويها، وهي قصة قديمة تضرب في التاريخ إلى زمان أفلاطون وأرسطو، وكان أولهما صاحب عناية بالرياضيات، وثانيهما مهتمًّا بالطبيعيات والطب. وكان كلاهما إلى جانب ذلك فيلسوفًا وصاحب مدرسة. وقد نشأت كذلك منذ القديم في القرن الثالث قبل الميلاد مدرسة أبقراط في الطب. ولمَّا أُنشئت مدينة الإسكندرية؛ أصبحت مقر الحضارة اليونانية، واتجهتْ وجهةً علميةً أكثر منها فلسفية، ونبغ فيها إقليدس وجاليوس وأرشميدس وبطليموس وغيرهم من كبار العلماء، الذين وضعوا أصول العلوم كالهندسة والفلك والطب. وظلَّت الإسكندرية منارةً تُضيء بالعلم حتى القرن السادس بعد

الميلاد، وظهر فيها علماء من الطبقة الثانية التي رتَّبت كتب علماء الطبقة الأولى وهذَّبتها وأعدَّتها للتعليم. وعن هذه الطبقة الثانية نقل العرب العلوم المختلفة.

ولم تكن الإسكندرية تُعنى بالعلوم فقط، بل بجميع ألوان الثقافة من دينية وفلسفية وأدبية؛ ففي القرون الأولى الثلاثة من الميلاد، تجدَّدت الفيثاغورية بنزعتَيها الرياضية والأخلاقية، وتجدَّدت الأفلاطونية على يد أفلوطين المصري النشأة والمولد، الإسكندري الثقافة، اليوناني اللغة، وهو صاحب التاسوعات التي فصَّل فيها عملية الفيض عن الواحد، وقد نُقل جزء من كتابه إلى العربية باسم الأثولوجيا. وأثَّرت نظرية الفيض في كثير من فلاسفة المسلمين. ولم يكن تلميذه فرفريوس الصوري أقل منه أثرًا في الفلسفة الإسلامية، ولا عجب فهو صاحب «إيساغوجي» الذي عُرِفَ عند العرب بهذا الاسم اليوناني حتى العصر الحاضر. وإيساغوجي يعني «المدخل»، وهو مدخل إلى مقولات أرسطو.

فالعلم والفلسفة اللذان ازدهرا في الإسكندرية حتى القرن السادس بعد الميلاد، يقعان تحت عنوان الفلسفة الإسكندرانية، ومعظم ما استقاه العرب كان عن طريقهما، ولم تقتصر هذه الفلسفة على مدينة الإسكندرية فقط، ولكنها لأسباب تاريخية منذ القرن الرابع بعد الميلاد، اتجهت صوب الشرق واستقرَّت في مدن الشام؛ مثل أنطاكية والرها ونصيبين ورأس العين. وكانت المسيحية قد تمَّ انتصارها على وثنية اليونان والرومان، وانتشرت في مصر والشام والجزيرة، واضطلع نصارى السريان بهذه الفلسفة الإسكندرانية، ونقلوا معظمها إلى لسانهم. على أن المسيحية ظلَّت قرونًا في صراع مرير مع الفلسفة اليونانية، وكانت الإسكندرية مسرحًا لهذا الصراع؛ فيها نجد وثنية قدماء المصريين، ووثنية اليونان ممثَّلةً في أساطيرهم، ووثنية الرومان، ثم اليهودية التي فلسفها فيلون الإسكندري في القرن الأول، والمسيحية التي أخذت على يد كليمنت وأوريجين تغزو الميادين المثقَّفة، إلى جانب المانوية الوافدة من الفرس، والتي اعتنقها القديس أوغسطين نفسه بعض الوقت في صدر شبابه، كما جاء في اعترافاته، ثم الفيثاغورية الجديدة التي حاولت التوفيق بين شتَّى المذاهب والأديان، هذا التوفيق الذي نجد صداه في رسائل إخوان الصفا. وهكذا يمكن القول: إنَّ الإسكندرانية كانت البوتقة التي انصهرت فيها شتَّى التيارات الفكرية والدينية من الشرق والغرب على السواء.

الحق أن العالم القديم لم يكن في عزلة بعضه عن بعضه الآخر، والفكر الإنساني علمي في معظم العصور، وتقدُّمه هو تقدُّم الإنسانية نفسها. وقد أثَّرت المذاهب الهندية والفارسية في الفلسفة الإسكندرانية، كما أثَّرت الفلسفة اليونانية والإسكندرانية في الشرق، واستقرَّت في قلب فارس في مدينة جُنْدَيسابور.

ذلك أن الحروب بين الفرس والروم قديمة، تمتد في التاريخ إلى ما قبل الميلاد بخمسة قرون، وكانت تتجدَّد بين حين وآخر. وفي القرن الثالث أرسل فاليريان الإمبراطور الروماني ابنه جاليانوس لغزو فارس، فانهزم الرومان على مقربة من الرها، وانتشر جيش الفرس في شمال الشام ونهبوا أنطاكية، ونقل شابور أسرى الرومان إلى مكان بالقرب من تُستر أنزلهم فيه، وسُمِّيَ المكان جُنْدَيسابور، أي معسكر شابور. وأحسن معاملة الأسرى، وترك لهم حرية العبادة وإقامة الكنائس لمن كان منهم نصرانيًّا، وكان فيهم كثير من المهندسين والبنَّائين والأطبَّاء، وأصبحت جُنْدَيسابور منذ ٢٦٠م تقريبًا مهد العلم والطب اليونانيَّين، حتى نهضت فيها العلوم والفلسفة مرةً أخرى عقب طرد الإمبراطور جستنيان لفلاسفة مدرسة أثينا، فرحَّب بهم كسرى في جُنْدَيسابور، حيث نُقلت معظم العلوم إلى السريانية، وبعضها القليل إلى الفارسية. وقد قيل إن ابن المقفَّع نقل منطق أرسطو عن الفارسية.

ويبدو أنَّ أول ما نقله العرب في الإسلام هو علم الطب، وكان ذلك زمان الخليفة الأُموي مروان بن الحكم (٦٤–٦٥ هجرية)، حيث قام الطبيب ماسرجويه بنقل كتاب أرهن بن أعين القس في الطب من السريانية إلى العربية، وظلَّ الكتاب محفوظًا في خزائن الكتب حتى تولَّى عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩–١٠١هـ، فاستخار الله في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، ووضعه في مُصلَّاه.

وأهرن هذا شخصية غامضة، يقال إنه من الإسكندرية، عاش في القرن الخامس، وألَّف كتابًا في الطب في ثلاثين كُنَّاشة، وتُرجم إلى السريانية، ومنها إلى العربية.

ويقال في رواية أخرى إن أول نقل في الإسلام كان على يد خالد بن يزيد الأموي (٨٥هـ)، الذي أمر بنقل كتب الكيمياء إلى العربية، أو كتب «الصنعة» بالاصطلاح المشهور عندهم. وتذهب الروايات إلى أن خالدًا تعلَّم هذا العلم من شخص يُسمَّى مارينوس، أو ماريانوس، كان قد أخذ الصنعة عن اسطفانوس الذي عاش زمان هرقل قبل الفتح الإسلامي مباشرة. وكانت الكيمياء تستهدف غرضَين؛ أحدهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، والثاني إجراء العمليات الكيميائية الخاصة بالصناعات، مثل عمل الأصباغ وسبك المعادن وصناعة الأسلحة، وغير ذلك ممَّا يشيع في المدن المتحضِّرة. ولم يكن من الغريب أن يجد العرب بعد الفتح ألوانًا من الصناعات في مدن فارس والشام ومصر، وأن يُشجِّع الخلفاء الصنَّاع من جهة، والعلماء الذين يبحثون.

ونحن نرى ممَّا تقدَّم أن المسلمين عرفوا كثيرًا من العلوم في أواسط الدولة الأموية، وأن الخليفة عمر بن عبد العزيز في أواخر المائة الأولى للهجرة شرع يُبيح هذه العلوم ويُخرجها

للناس، وهي العلوم النافعة في العمران؛ مثل الطب والكيمياء والهندسة. وبدأت هذه العلوم الأجنبية تتسرَّب إلى العالم الإسلامي شيئًا فشيئًا، حتى جاءت الدولة العباسية، فأحدثت أعظم حركة ترجمة في التاريخ، حتى لقد سُمِّيَ ذلك العصر بحق عصر الترجمة.

عصر الترجمة

ولعلك تسأل وأين الفلسفة من هذا كله؟

نعم، أين الفلسفة؟ ولقد تساءل الفارابي عن هذا السؤال، وقال في الجواب — كما ذكرنا في ابتداء هذا الكتاب — إن لفظ الفلسفة دخيل جاء عن اليونان. ولم يكن العرب قد عُنوا بَعْدُ في القرن الأول للهجرة بنقل الفلسفة؛ لأن عنايتهم كما اتضح لنا كانت بالعلوم فقط. وقد جاء نقل الفلسفة بالتبعية عرضًا لا أصالة؛ ذلك أن فلاسفة اليونان كانوا يجمعون بين الفلسفة والعلم، وكان الناظر في علومهم مضطرًّا إلى معرفة فلاسفتهم الذين كان كل واحدٍ منهم يتقن علمًا ما، وخصوصًا أعلامهم أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأنبادوقليس وديمقريطس وفيثاغورس وغيرهم، فكان لا بد لطالب العلم من الاستطراد إلى معرفة الفلسفة والاطلاع على مذاهبها وعلى سير الفلاسفة وما تكلَّموا فيه من صلة بين الفلسفة وبين العلم.

وقد بدأ عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين؛ فقد أنشأ المنصور العبَّاسي مدينة بغداد، التي قُدِّرَ لها أن تكون عروس الشرق وقلب الإسلام فترةً طويلةً من الزمان، ثم استدعى من جُنْدَيسابور جورجيس بن بختَيشوع سنة ١٤٨هـ، وعيَّنه رئيس أطبَّائه، فظلَّ بها حتى تُوفي سنة ١٥٠هـ. واستدعى المهدي ابنُه بختَيشوعَ فخدمه وخدم الهادي والرشيد. كما نبغ ابنه جبريل وأصبح طبيبًا لجعفر البرمكي، واستمرَّ حتى زمان المأمون، وتُوفي في خلافته سنة ٢١٣هـ.

وهكذا انتقل مركز الحركة الثقافية — الفلسفية والعلمية — من جُنْدَيسابور إلى بغداد، وأنشأ المأمون سنة ٢١٥هـ معهدًا للترجمة سُمِّيَ بيت الحكمة، وعيَّن له رؤساء يُعاونهم كُتَّاب نحارير، يعرفون اللغة السريانية واليونانية إلى جانب حذقهم بالعربية. ومن أشهر من تولَّى رئاسة بيت الحكمة حنين بن إسحاق، الذي كان يُجيد اليونانية، وكان فيما يُقال يحفظ شِعر هوميروس ويتغنَّى به في شوارع بغداد. عيَّنه الخليفة المتوكِّل للترجمة، ورتَّب له أعوانًا مثل: اصطفن بن بسيل، وحبيش، وموسى الترجمان، وغيرهم، يُترجمون ويتصفَّح حنين ترجمتهم لتنقيحها. وقد نقل كتب جالينوس في الطب، كما أَلَّفَ

هو نفسه مقالات في الطب، ونقل كذلك كتب أرسطو في المنطق والفلسفة والنفس. وكانت طريقته في الترجمة النقل بالمعنى لا باللفظ. ونبغ بعده ابن إسحاق فتولَّى كذلك أمر الترجمة.

وظلَّت حركة الترجمة مستمرةً طوال القرن الثالث، وتُرجمت كتب أكثر من مرة؛ إذ نُقلت نقلًا أوَّلًا لم يكن حسنًا؛ لأنه يلتزم الحرفية دون المعنى، فيُنقل نقلًا ثانيًا أفضل، وفي بعض الأحيان يُنقل نقلًا ثالثًا؛ وبذلك تمَّ نقل معظم التراث الأجنبي.

ونحن ذاكرون طرفًا من أمهات الكتب العلمية التي لعبت في تاريخ الفلسفة الإسلامية دورًا هامًّا، وكذلك الكتب الفلسفية.

الكتب العلمية

ونبدأ بالحساب والهندسة، فنقول إن العرب اهتمُّوا بكتاب «الأصول» من تأليف إقليدس صاحب الهندسة، الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد. نبغ في الإسكندرية زمان بطليموس الأول، وألَّف كتابه في ثلاث عشرة مقالة، السِّتُّ الأولى منها في الهندسة، والمقالات من السابعة إلى العاشرة في الأرثماطيقي أو علم العدد. وظلَّ هذا الكتاب عمدة الرياضيين من الإسكندرانيين حتى ظهور الإسلام، عندما نُقل وشُرح. بدأ نقله زمان الرشيد، وأُعيد نقله في خلافة المأمون. ويقول سارتون في كتابه «العلم القديم والمدنية الحديثة»:[1] «بدأت دراسة الإسلاميين لكتاب الأصول بالكندي، ممَّا يدل على عناية الفلاسفة بهذا الكتاب وتأثُّر الفلسفة به.» وآخر من شرح مقالاته الهندسية شرحًا مشهورًا هو نصير الدين الطوسي.

وليس من الغريب أن تُعَد الرياضيات من الفلسفة؛ إذ كانت الفلسفة تشتمل على سائر العلوم. انظر إلى كتاب المدخل إلى علم العدد لنيقوماخوس من علماء الإسكندرية في القرن الأول بعد الميلاد، والذي نقله ثابت بن قرة، تجد أنه يستهل كتابه بتعريف الفلسفة فيقول: «إن القدماء الأولين الذين سلكوا سبيل علم الحق اليقين ابتدءوا من لدن فيثاغورس أن يحدوا الفلسفة بأنها في اللغة اليونانية ...»[2] وعن هذا الكتاب استمد إخوان الصفا أول رسائلهم في علم العدد، فوصلوا بين هذا العلم الرياضي وبين الفلسفة.

---

[1] انظر هذا الكتاب ص٧٨ وما بعدها لمعرفة شُرَّاحه من العرب.

[2] المدخل إلى علم العدد — الطبعة الكاثوليكية — بيروت، ١٩٥٨م.

وقد درج الإسكندرانيون على تقسيم العلوم الرياضية — وكانوا يُسمُّونها علوم التعاليم — أربعة أقسام هي: الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وهي المجموعة التي اشتُهرت في العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية quadrivium، والتي كان ينبغي على طالب العلم تحصيلها إلى جانب المجموعة الثلاثية trivium وهي: النحو والبلاغة والمنطق. ولكن العرب كان لهم نظر مختلف إلى المجموعة الثلاثية، والتي سمَّاها الفارابي علم اللسان، سنعرض لها عند الكلام عن الفارابي أو عند الكلام عن تصنيف العلوم.

أمَّا في علم الفلك فالكتاب الذي اشتُهر عند العرب هو المجسطي، من تأليف العالم بطليموس. عاش بطليموس في القرن الثاني بعد الميلاد، ونقل العرب كتابه في عصر الترجمة، ونحتوا كلمة المجسطي من ألفاظ يونانية اختلف المحدثون في أصلها،[٣] ولكن أوروبا اللاتينية أخذت اسم الكتاب عن العربية فقالوا Almagest، ممَّا يدل على ارتفاع شأن العرب في الحضارة. وبطليموس هو الذي يُنسب إليه فكرة ثبات الأرض ودوران الشمس، حولها إلى أن جاء كوبرنيق فخالفه وأحدث الثورة المشهورة في تاريخ علم الفلك من أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وهي الثورة المعروفة باسم الثورة الكوبرنيقية، والتي بلغ من شهرتها أن كانط الفيلسوف الألماني شبَّه ثورته في الفلسفة بها. ولا جدال أن البحث في هذه الأرض التي نسكنها ما موضعها من السماء، وهل هي حقًّا مركز الكون باعتبار أن الإنسان — وهو الذي يسكنها — أشرف الكائنات، كل ذلك من المباحث التي تضرب من الفلسفة في الصميم، والتي تشغل البال حتى اليوم.

وقد امتدح القفطي في أخبار الحكماء هذا الكتاب، وجعله أحد كتب ثلاثة أحاطت بفنها إحاطة تامة، فقال: «ولا يُعرف كتاب أُلِّفَ في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب؛ أحدها كتاب المجسطي هذا في علم هيئة الفلك وحركات النجوم، والثاني كتاب أرسطوطاليس في علم صناعة المنطق، والثالث كتاب سيبويه البصري في علم النحو العربي.»

لم يكن بطليموس هو الذي ابتدع هذا العلم ابتداعًا، بل كان حلقةً في تاريخ الفكر اليوناني يُمثِّل تاجها، ذلك الفكر الذي اعتمد في أصوله على معارف قدماء المصريين والبابليين. ولمَّا جاء العرب لم يأخذوا عن بطليموس فقط، ولكنهم أخذوا كذلك عن علم

[٣] انظر نلينو في كتابه «تاريخ الفلك عند العرب»، ومناقشته لهذا الاسم.

الفلك الهندي والفارسي؛ ذلك أن الخليفة المنصور العباسي بعد أن أسَّس بغداد عُنِيَ بعلم الفلك، وحرَّكه إلى ذلك أن أحد علماء الفلك كان ضمن وفد السند الذي وفد إلى بغداد سنة ١٥٤ هجرية، فكلَّفه المنصور أن يختصر كتاب «براهمسبهطسدهانت»، وتُرجم الكتاب إلى اللغة العربية، واشتُهر في اللسان العربي باسم «السند هند»، وهو تحريف لآخر اللفظة الهندية «سدهانت»، التي تعني العلم أو المعرفة، واستخرج الفزاري منه زَيجًا ظلَّ معمولًا به حتى زمان المأمون. و«الزَّيج» لفظة فارسية تعني الجداول الحسابية التي يستخدمها علماء الفلك في أرصادهم. وبعد زمان المأمون ونقل المجسطي، مزج علماء العرب بين الطريقتَين الهندية واليونانية، فلمَّا كان القرن الرابع وأوائل الخامس استقلُّوا على يد البيروني بهذا العلم، وأضافوا إليه مباحث ودراسات جديدة. وكانت هناك مناظرات ومساجلات بين البيروني وبين الشيخ الرئيس ابن سينا، حول كثير من المسائل الفلكية الهامة.

أمَّا في الطب فقد تُرجمت كتب أبقراط وجالينوس، وكانت الأساس الذي اعتمد عليه أطبَّاء العرب وفلاسفتهم. وكما تقدَّم العرب بالعلوم الرياضية وأضافوا إليها، كذلك فعلوا بالطب، وبخاصة على يد ابن سينا في كتابه «القانون»؛ فأضافوا تنظيمًا جديدًا لهذا العلم، وابتكارات قامت على التجرِبة. وكما أقام بعض فلاسفتهم فلسفته على الرياضيات كالكندي والفارابي، أقام بعضه الآخر فلسفته على الطب كابن سينا وابن رشد؛ ذلك أن الفلسفة كانت في ذلك الزمان تحوي جميع العلوم، فلم يكن من الغريب أن يُحيط فلاسفة العرب بسائر العلوم المتداولة في عصرهم. وبعد، فإن الفلسفة ليست شيئًا آخر سوى منهج في التفكير يسلكه المرء لبلوغ الحقيقة، ويكتسب المرء هذا المنهج من ممارسة العلوم، فإذا اشتغل بالرياضيات سلك سبيل البراهين الرياضية، وإذا عُنِيَ بالعلوم الطبيعية كان طريقه المشاهدات والتجارب وملاحظة الوقاع واستخلاص القوانين التي تحكمها. ومن هنا اختلفت طرائق الفلاسفة باختلاف نزعاتهم العلمية؛ فالكندي أو البيروني لاعتمادهما على الرياضيات كانت فلسفتهما مصطبغة بهذه الصبغة، وابن سينا وابن رشد وقد كانا من الأطبَّاء، اتجهت فلسفتهما وجهةً طبيعيةً أكثر منها رياضية، وهذا قول نُرسله بوجه الإجمال والتعميم، أمَّا إذا شئنا الدقة والتفصيل، فإننا قد نجد فيلسوفًا يجمع بين الطريقتَين، مثل ابن سينا الذي وضع أساس المنهج التجريبي وفصَّل قواعد التجريب في مقدِّمة «القانون»، ومع ذلك كان رياضيًّا كذلك، بل انتهى به الأمر إلى اصطناع منهج صوفي في آخر حياته، نراه واضحًا في كتابه «الإشارات».

العلوم الحِكَمية

وقد ذكرنا كيف كانت الفلسفة في ذلك الزمان تحوي جميع العلوم — والمقصود العلوم الرياضية والطبيعية — دون أن نُفصِّل القول في ذلك. وليس غرضنا أن نتناول في حديثنا هذا تقسيم العرب للعلوم، فهذا موضوع ولو أنه داخل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، غير أنه لا يعنينا ها هنا إلَّا بمقدار ما يُؤيِّد وجهة نظرنا التي نُدافع عنها، وهي أن هذه الفلسفة قامت أولًا وقبل كل شيء على العلم. ونحن ذاكرون بعض ما جاء في إحدى رسائل الشيخ الرئيس — وهو ابن سينا — المسمَّاة «في أقسام العلوم العقلية». قال يُعرِّف الحكمة بأنها «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب ممَّا يجب أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل، وتصير عالمًا عقليًّا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية.»

وهذا تعريف سينوي للفلسفة مشهور، نقلناه كاملًا لأننا سنستفيد منه في الفصول التالية. ومن الواضح أن ابن سينا يجعل الحكمة مرادفةً للفلسفة، وهي عنده تنقسم قسمَين؛ نظرية وعملية، النظرية غايتها الحق، والعملية غايتها الخير. وتنقسم الحكمة النظرية ثلاثة أقسام؛ الطبيعيات والرياضيات والإلهيات (وهذا العلم الأخير هو الذي يُسمَّى باللغة الإفرنجية الميتافيزيقا). وأقسام الحكمة العملية ثلاثة هي؛ الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة.

والحكمة الطبيعية منها أصلية ومنها فرعية؛ فالأصلية ثمانية أقسام، كل قسم منها يشرحه كتاب يُعَدُّ عمدةً في موضوعه، وهي؛ سمع الكيان، والسماء والعالم، والكون والفساد، والجزء الأول من الآثار العلوي الذي يشرح ظواهر الشهب والسحب والرعد والزلازل وغير ذلك، والمقالة الرابعة من كتاب الآثار العُلوية وهي الخاصة بالمعادن، وكتاب النبات، وكتاب الحيوان، وكتاب النفس.

والحكمة الفرعية الطبيعية هي؛ الطب، وأحكام النجوم (وهو خلاف علم الفلك أو الهيئة) وهو — كما يُعرِّفه ابن سينا — «علم تخميني، الغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض، وبقياسها إلى درج البروج، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير.» ثم علم الفِراسة، وعلم التعبير، «والغرض فيه الاستدلال في المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره.» وعلم الطلسمات، وعلم النيرنجيات، وعلم الكيمياء.

وقد ذكرنا من قبلُ أقسام الحكمة الرياضية الأصلية وهي أربعة؛ الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ولها كذلك فروع كثيرة عددية وهندسية.

والعلم الإلهي — أو الميتافيزيقا — يبحث في أصول الطبيعيين والرياضيين، وفي إثبات وجود الله، وإثبات الجواهر الروحانية، وغير ذلك ممَّا يدخل في علم ما بعد الطبيعة.

ومن الواضح أن ابن سينا يحذو حذو أرسطو وشراحه من الإسكندرانيين في تقسيم العلوم واعتبارها فروعًا من شجرة الفلسفة.

وهو يحذو كذلك حذو أرسطو في اعتبار المنطق آلةً للعلوم، ولذلك أفرد له قسمًا خاصًّا من أقسام الحكمة، ولم يسلكه من جملة الحكمة النظرية.

ولكنه يختلف عن صاحب المنطق — أي أرسطو — اختلافًا جوهريًّا حين يجعل من فروع العلوم الإلهية معرفة نزول الوحي، وعلم المعاد، وما يتصل بذلك من سعادة وشقاوة أخروية، والوحي والبعث والمعاد في الآخرة من العلوم الدينية لا الفلسفية.

ونحسب أن الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» كان أصحَّ في تقسيمه للعلوم من الشيخ الرئيس؛ ذلك أن الخوارزمي يفصل علوم الدين عن العلوم البحتة والفلسفية التي يُسمِّيها علوم العجم. وكذلك فعل الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم»، وذهب إلى ذلك ابن خلدون في المقدِّمة؛ فقسَّم العلوم قسمَين كبيرَين؛ عقلية وهي علوم الحكمة والفلسفة، وقد حذا فيها حذو ابن سينا، ونقلية أو شرعية أو دينية.

نحن إذن أمام نوعَين أساسيين من العلوم قد يتباعدان إلى حدِّ التنافر، وقد يتقاربان إلى حد التوافق والاندماج، وهما الفلسفة والدين.

وسنعرض لمشكلة التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة فيما بعد؛ لأن هذه المسألة تُعَد من المسائل الرئيسة في تاريخ الفلسفة الإسلامية. ولكن الذي يعنينا في الوقت الراهن هو الفصل في القضية التي بسطناها وحاولنا تأييدها، نعني على أيِّ أساس قامت الفلسفة، أعلى العلوم الطبيعية والرياضية، أم على العلوم الدينية والشرعية؟ ونحسب أن الجواب عن هذا السؤال من الوضوح بحيث لا يحتاج منا إلى مزيد من التدليل، وهو أن الفلسفة قامت على العلوم، بل أكثر من ذلك كان بين الفلسفة والدين عداء مستمر منذ ظهورها على مسرح الحياة الإسلامية، وانتهى الصراع بينهما إلى تغلُّب الدين فقضى على الفلسفة قضاءً مبرمًا، وحرَّم الاشتغال بها، وعُدَّت من جملة الزندقة والإلحاد حتى القرن الماضي، ولم يُرَدَّ لها اعتبارها إلَّا منذ أوائل هذا القرن، فعادت إلى الظهور، ولم تعد الفلسفة بدعةً أو كفرًا.

الكتب الفلسفية

لم نتوسَّع في ذكر الكتب العلمية التي نُقلت؛ لأن غرضنا ليس البحث في تاريخ العلم، بل تاريخ الفلسفة، وإنما ذكرنا طرفًا من أهم الكتب العلمية، وكذلك حركة ترجمة العلوم المختلفة باعتبار أن هذه المعارف لم تكن منفصلة؛ ولأن الفلسفة كانت تحوي في طيَّاتها العلوم وتعدُّها فروعًا منها.

ولكننا إذ نستعرض تاريخ الفلسفة في الإسلام، فلا مناص لنا من ذكر سائر الكتب الفلسفية. وقد عُنِيَ العرب بنقل المذاهب المختلفة، عن أفلاطون وعن أرسطو، وعن الرواقيين، وعن فلاسفة الإسكندرية، غير أن الفيلسوف الذي ظفر بالنصيب الأكبر من النقل، والذي قُدِّرَ له البقاء والتأثير في الفكر الإسلامي أكثر من غيره هو أرسطو، وفلسفته تعرف بالمشَّائية.

وقبل أن نذكر كتبه المترجمة نقول: إن هناك فرقًا بين الأرسطية وبين المشَّائية؛ فالأرسطية مذهب أرسطو بخاصة لا يتعدَّاه إلى مدرسته ولا إلى شُرَّاحه، والمشَّائية مذهب هذه المدرسة التي أسَّسها أرسطو، وظلَّت تآليفه النبراس الذي يُضيء لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد، حتى زمان ابن رشد في القرن الثالث عشر، وسُمِّيَتْ بالمشَّائية لأن أرسطو فيما يقال كان يُدرِّس وهو يمشي وأتباعه يمشون حوله. الواقع لم تكن هذه الطريقة خاصةً بأرسطو وحده، بل هي المأثورة كذلك عن سقراط وأصحاب الرواق، ولكن المشَّائية إذا أُطلقَتْ لا يُقصد بها إلَّا مدرسة أرسطو.

وقد اتجهت الفلسفة الإسلامية وجهةً مشَّائيةً أكثر منها أفلاطونية.

والمعروف أن أرسطو ألَّفَ في شبابه محاورات تُشبه محاورات أفلاطون، ثم عدل عنها إلى التأليف المرتَّب المنظم؛ فألَّف في جميع أبواب الفلسفة، وقد أتمَّ بعض كتب في حياته ونشرها؛ مثل كتاب الأخلاق، ولكنَّ كثيرًا من كتبه الأخرى لم يكن سوى مذكِّرات يُلقي منها دروسه، ولم يكن قد أعدَّها للنشر، ولم تكن مرتبةً هذا الترتيب المعروف الآن من البدء بالمنطق، ثم الطبيعيات، ثم ما وراء الطبيعة، فهذا النشر وهذا الترتيب من عمل أندرونيقوس بعد ثلاثة قرون من وفاة أرسطو، وكان أندرونيقوس أمينًا على مكتبة الإسكندرية.

والكتب المنطقية ستة هي: المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والجدل، والسفسطة. ثم أضاف العرب إليها ثلاثة كتب: واحدًا يُعَد «مدخلًا إلى المقولات، واسمه باليونانية «إيساغوجي» بمعنى المقدِّمة أو المدخل، وهو من عمل فرفريوس الصوري تلميذ أفلوطين، ويبحث هذا الكتاب في الكليات الخمس وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة

والعرض العام». أمَّا الكتابان الآخران فقد أُلحقا بآخر المنطق، هما الخطابة والشِّعر؛ ذلك أن فلاسفة العرب لم يفهموا غرض أرسطو من هذين الكتابَين الملائمَين لطبيعة اليونانيين في القرن الرابع قبل الميلاد، حين كانت الديمقراطية أساس حياتهم السياسية بوجه خاص، وكانوا في حاجة إلى صناعة الخطابة للتغلُّب بها على الخصوم وتأييد الآراء السياسية والاجتماعية. ولم تكن خطابتهم كخطابة العرب التي تعتمد على الفصاحة والبيان، وتعتمد على ما يُسمِّيه العرب البلاغة. وكان لها أغراض أخرى خلاف أغراض اليونانيين. أضف إلى ذلك أن الخطابة اليونانية كانت تُعدُّ فنًّا، بالمعنى الحقيقي لمعنى الفن. وكذلك الحال في الشِّعر؛ فهو عند أرسطو السمة التي تُميِّز الفنون جميعًا سواء أكان ذلك الفن نحتًا أم تصويرًا أم موسيقى خالصةً أم قصيدةً غنائيةً أم ملحمةً أم تمثيلية، بمعنًى آخر كل فن جميل شِعْر. وأرقى الفنون هي التمثيليات من كوميديا وتراجيديا، وأرقاها جميعًا التراجيديات. ولم يعرف العرب هذا الفن التمثيلي، وإنما وقفوا عند الشعر الغنائي.

ثم نظر العرب في كتاب الشِّعر من ناحية صلته بالفلسفة التي رأوا أنها طلب «الحق»، وأن هذا الطلب قد يكون يقينيًّا إذا جاء عن طريق البرهان، أو جدليًّا إذا جاء عن طريق الجدل، أو خطابيًّا إذا اعتمد على الآراء المشهورة الذائعة، أو شِعريًّا إذا جاء عن الأخيلة، والانتقال من الشبيه إلى الشبيه، وهذا أضعف درجات الحجة. ومن هنا أضافوا كتابَي الخطابة والشِّعر إلى المنطق؛ وبذلك تمَّت الكتب المنطقية عند متأخري فلاسفة العرب تسعة. أمَّا المتقدِّمون منهم فقد نوَّهوا بكتب أربعة فقط تُعَد أساس المنطق، وهي: المقولات والعبارة والقياس والبرهان، فمن جهلها فقد جهل المنطق.

وجدير بالذكر أن العرب عرفوا هذه الكتب أول ما عرفوها بأسمائها اليونانية، فقالوا: إيساغوجي، وقاطيغورياس، وباري أرمنياس، وأنالوطيقا الأولى، وأنالوطيقا الثانية، وطوبيقا، وسوفطسيقا، وريطوريقا، وبويطيقا. وقد بقيت بعض هذه الأسماء إلى الوقت الحاضر، فلا يزال الأزهر مثلًا يُدرِّس كتاب إيساغوجي، ولو أن المقصود الأزهري بهذا الاصطلاح خلاف المدخل فقط. وانظر إلى لفظة السفسطة التي درجت في اللسان العربي، تجد أن أصلها ذلك المبحث اليوناني في المنطق، ممَّا يدل على تأثير الفكر اليوناني في الفكر العربي. ولا غرابة في ذلك؛ فإن العرب بحكم توسُّعهم بين الشرق والغرب، قد أخذوا من هنا ومن هناك، ونقلوا عن الحضارات المختلفة، وحفظوا هذا التراث كله زمنًا طويلًا، أضافوا إليه معارف جديدة، وهكذا. ذلك أن الإنسانية كلٌّ لا يتجزَّأ، والحضارة التي بلغها الإنسان

في الوقت الحاضر ليست ثمرة جهد أمة واحدة، بل نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة على مر العصور.

ونقل العرب من كتب أرسطو سائر كتبه الطبيعية، ولا حاجة بنا إلى ذكرها مرةً أخرى؛ فقد أشرنا إليها عند الكلام عن تقسيم علوم الحكمة الطبيعية الأصلية بحسب ما ذكره ابن سينا. وقد نقلوا كذلك كتاب «ما بعد الطبيعة»، وهو المسمَّى بكتاب الحروف؛ لأنه يقع في عدة مقالات، رُتِّبَتْ على الحروف الأبجدية اليونانية. وأشهر هذه المقالات مقالة اللام التي تبحث في الله، وهو عند أرسطو المحرِّك الذي لا يتحرَّك، وقام ابن رشد بشرح هذا الكتاب فقرةً فقرة، ومقالةً مقالة، في كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة».

ويحسن بنا أن نقف عند كتاب نُسِبَ خطأً إلى أرسطو، وكان ذلك الخطأ سببًا في كثير من اللبس في الفلسفة الإسلامية، ونعني بذلك كتاب الأثولوجيا أو الربوبية، الذي نقله ابن ناعمة الحمصي، وأصلحه يعقوب الكندي. والكتاب في الحقيقة لأفلوطين لا لأرسطو. وثمة فرق عظيم بين مذهب الفيلسوفَين؛ لأن فلسفة أرسطو تقوم على الوجود، وفلسفة أفلوطين تقوم على الواحد. وقد فطن الفارابي إلى هذا الخطأ وشكَّ في نسبة الكتاب إلى أرسطو.

مهما يكن من شيء، فإن براعة العرب في التوفيق استطاعت أن تُلائم بين هذين الأساسَين، فأدمجت ميتافيزيقا الوجود مع ميتافيزيقا الواحد، وخرجوا من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، ممَّا يُعَد ابتكارًا أصيلًا في الفلسفة الإسلامية.

ولكن أين أفلاطون، وأين فلسفته، وأين محاوراته؟

لقد نقل العرب بعضها، نقلوا «الجمهورية» وسمَّوها «المدينة الفاضلة»، واقتبسوا منها وتأثَّروا بها، كما نرى في «المدينة الفاضلة» للفارابي. ونقلوا كذلك كتاب «النواميس» وتأثَّروا به، وذكر القِفطي أسماء محاوراته فقال: «وكان يُسمِّي كتبًا بأسماء الرجال الطالبين لها، وهي في فنون متعدِّدة منها كتاب لاخس في الشجاعة، وكتاب خرميدس في العفة ... إلخ.» ويبدو أن طريقة الحوار في التأليف لم تكن مألوفةً عند العرب، وبخاصة أن المحاورات الأفلاطونية لم تكن مجرَّد حوار بين أشخاص، ولكنها كانت تُمثَّلُ بالفعل حتى زمان شيشرون، وفضلًا عن ذلك فهي مملوءة بالأساطير اليونانية التي تذكر الآلهة، ممَّا لا يود العرب المسلمون ذكره؛ ولهذا لم تُنقل معظم محاورات أفلاطون، ولم تَرُجْ عند فلاسفة الإسلام. ومن هنا آثروا المشَّائية على الأفلاطونية.

على أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على مشَّائية أرسطو فقط، ولكنها أخذت أطرافًا من الأفلاطونية، ومن الأفلاطونية المحدثة، ومن الفيثاغورية، ومن الفلسفة الهندية

والفارسية، وصاغت من هذا التراث كله فلسفةً جديدةً في ضوء التعاليم الإسلامية. ولن يتسع المقام في هذا الحيِّز الضيِّق أن نذكر جميع الكتب الفلسفية التي كان لها أثر في الفكر الإسلامي، مثل كتاب «الخير المحض» وغيره، ولطالب التوسُّع في هذا الموضوع أن يرجع إلى المطوَّلات.

وننتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أعلام فلاسفة الإسلام الذين اشتُهروا في التاريخ، قبل أن نتحدَّث عن المشاكل الرئيسة التي عالجوها.

شخصيات

الفلسفة في المشرق

اختلفت الفلسفة الإسلامية في المشرق عنها في المغرب، ونشأ بين فلاسفتهما نزاع حول كثير من المفاهيم الرئيسة، وأعلام الفلسفة في المشرق ثلاثة هم: الكندي، والفارابي، وابن سينا. وأعلامهم في المغرب ثلاثة أيضًا: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

وكان من الطبيعي أن تنشأ الفلسفة في المشرق قبل ظهورها في المغرب؛ ذلك أن الحضارة تركَّزت في الشام وفي فارس بعد انتقالها من أثينا والإسكندرية. فلمَّا ظهر الإسلام واستولى العرب على فارس والشام ومصر، وانتقل مركز الخلافة من الحجاز إلى دمشق التي أصبحت مقر الأُمويين من الناحية السياسية؛ ظهرت مدينتان كبيرتان لَعِبتا في تاريخ الفكر الإسلامي دورًا كبيرًا هما البصرة والكوفة. واستمرَّت الزعامة الثقافية سائدةً في هاتين المدينتَين، حتى استولى العباسيون على الحكم، وأسَّسوا مدينة بغداد، فانتزعت الرئاسة الثقافية منهما، وأصبحت بغداد مقر الحكم والخلافة، ومركز العلوم والفلسفة والحضارة، واجتذبت إليها العلماء والمفكِّرين من كل حدب وصوب، حتى أضحت أشبه بأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، أو بباريس في القرن التاسع عشر بعد الميلاد، مركزًا للثقافة العالمية.

وفي هذا الجو الفكري والسياسي ظهر فيلسوف العرب أو فيلسوف الإسلام يعقوب بن إسحاق الكندي.

الكندي (١٨٥–٢٥٢هـ/ ٨٠١–٨٦٥م)

اسمه كاملًا أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، من قبيلة كندة من أشرف بيوتات العرب، وهي قبيلة باليمن

والحجاز. وأول من أسلم من آباء الكندي الأشعث بن قيس، الذي قدم على رسول الله في وفد كندة، ويُعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة وروى عن النبي، وشهد مع سعد بن أبي وقَّاص قتال الفرس بالعراق، وكان على راية كندة يوم صفين مع علي بن أبي طالب، وحضر قتال الخوارج بالنهروان. أمَّا ابنه محمد فقد ولَّاه ابن الزبير على الموصل. وفي سنة ٨٥ هجرية خرج عبد الرحمن بن الأشعث على الحجاج، وقُتِلَ، فلم يعد لبني الأشعث منزلة عند آل مروان بعد ذلك. ومع ذلك ظلَّ بيت الكندي في الكوفة من بيوتات المجد، إلى أن تولَّى العباسيون الخلافة فعادوا إلى الظهور؛ إذ تولَّى إسحاق بن الصباح الكوفة أيام المهدي والرشيد، وأنجب ابنه يعقوب — وهو فيلسوفنا — في أزهى العصور الإسلامية.

تعلَّم الكندي العلوم الدينية الشرعية، وعلم الكلام، وشارك في الصناعة الدخيلة على الإسلام مشاركةً فعَّالة، ونعني بها الفلسفة؛ فنقل بعض كتب الفلاسفة عن السريانية التي كان يعرفها، وأصلح كتبًا أخرى لبعض المترجمين؛ مثل كتاب الربوبية الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي.

ومن أجل ذلك عدَّه بعض مؤرخي العرب من المترجمين، كما ذكر صاحب طبقات الأطباء: «حُذَّاق الترجمة في الإسلام أربعة؛ حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة، وعمر بن الفرخان الطبري.» ليس معنى ذلك أنه كان مترجمًا فقط؛ فقد «ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخَّص المستصعب، وبسَّط العويص» كما يقول ابن جلجل في كتاب طبقات الأطباء، ولكنه كان إلى ذلك كان يقول ابن جلجل أيضًا: «عالمًا بالطب، والفلسفة، وعلم الحساب، والمنطق وتأليف اللحون، والهندسة، وطبائع الأعداد، والهيئة، وعلم النجوم»، مما يدل على تبحُّره في العلوم قبل أن يتفلسف، وممَّا يُؤيد نظريتنا التي نذهب إليها في هذا الكتاب.

وليس غريبًا أن يحفل الكندي بالعلوم، وقد نشأ في الكوفة التي كانت مقرًّا لعلم الكيمياء بوجه خاص. ونحن نعلم أن الكندي كانت له عناية خاصة بهذا العلم، وقد بقي من تأليفه رسالة «في كيمياء العطر»، نُشرت حديثًا في ليبزج مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية. فلمَّا انتقل من الكوفة إلى بغداد، اتصل اتصالًا أوثق بالثقافة العلمية والفلسفية وأحاط بها جميعًا، وشجَّعه على ذلك صلته بالمأمون والمعتصم، ثم بأحمد ابن المعتصم، الذي كان مؤدِّبًا خاصًّا له، وإليه أهدى الكندي كثيرًا من رسائله. وفي ذلك يقول ابن نباتة في كتابه سرح العيون: «وكانت دولة المعتصم تتجمَّل به وبمصنفاته.» وزها أيضًا في خلافة المتوكِّل، ودسَّ الحُسَّاد بينهما، حتى ضربه المتوكِّل وأخذ مكتبته المسماة بـ «الكِندية»، ولا شك أنها

كانت زاخرةً بالنفائس حتى تشتهر إلى هذا الحد. وقد أذاع الجاحظ في «البخلاء» عن الكندي أنه كان بخيلًا في تلك الصورة الكاريكاتيرية المشهورة التي صوَّره بها، ومع ذلك فيبدو أنه كان مترفًا في حياته الخاصة، يقتني نوادر الحيوان في حديقة داره، كما ذكر الجاحظ في كتاب الحيوان. غير أنه كان متعاليًا عن الجمهور، فيما يبدو، منعزلًا عن الناس، عاكفًا على كتبه وتأليفه. وممَّا يُذكر في ذلك أن جاره كان من كبار التجَّار، فمرض له ابن مرضًا نفسانيًّا أعيا نطس الأطباء، ولم تكن بينه وبين الكندي مودَّة على الرغم من الجيرة، فلمَّا سأل التاجر أهل الرأي قالوا له: «أنت في جوار فيلسوف زمانه، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة، فلو قصدته لوجدت عنده ما تُحب.» وعالجه الكندي بالموسيقى حتى شفاه.

ولهذه الإحاطة بالعلوم والمعارف كلها، ولأنه كان عربيًّا ومسلمًا على خلاف الذين كانوا يشتغلون بهذه العلوم ويترجمونها من أطبَّاء السريان، سُمِّيَ بحق «فيلسوف العرب»، كما سُمِّيَ «فيلسوف الإسلام».

وكانت فلسفته مجهولةً لدينا لأن كتبه كانت مفقودة، حتى عُثِرَ قريبًا على بضع وعشرين رسالة خطية، توفَّر المشتغلون بالفلسفة الإسلامية على نشرها، من مستشرقين وعرب، فتيسَّر بذلك أن يُلقى ضوء أوضح على فلسفته ومنزلتها.[١]

ويرجع الفضل إلى الكندي في أنه جعل الفلسفة من جملة المعارف الإسلامية، بعد أن وفَّق بينها وبين الإسلام؛ ففي كتابه إلى أحمد بن المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، يذهب إلى أن كلًّا من الدين والفلسفة يطلبان الحق، أمَّا الدين فيسلك طريق الشرع، وأمَّا الفلسفة فتسير على منهج البرهان. والفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، وحدُّها أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان. «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفة الأولى (يُريد الميتافيزيقا)، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق.»[٢]

العلم بالحق إذن هو مطلب الفلسفة، وكان جميع فلاسفة الإسلام يرفعون من شأن الحق، ويجعلونها شيئًا ثابتًا أزليًّا في عالم أعلى وأسمى من عالمنا هذا الذي يخضع للتغيُّر والملاحظة والتجرِبة. وهذا ميراث أخذه العرب عن فلاسفة اليونان، ولكن الفلاسفة كانوا

[١] انظر مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، أحمد فؤاد الأهواني: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأول. عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي في جزءَين. محمود الحفني: رسالة الكندي في الموسيقى، كيمياء العطر، نشر ليبزج، رسالة في دفع السموم، نشر ليبزج أيضًا.

[٢] الأهواني: كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، مطبعة عيسى الحلبي، ص٧٨.

يقصدون من الحق ما يُقابل الباطل، ويطلبون العلم بحقائق الأشياء لا ظواهرها التي تبدو لنا. وجاء الكندي فجعل الجزء الأشرف من الفلسفة هو علم «الحق الأول» والواحد الحق عنده، كما ذكر في آخر رسالته إلى أحمد بن المعتصم بالله، «هو الأول المبدِع الممسك كل ما أبدع.» أمَّا أن البحث في الله هو أشرف أجزاء الفلسفة، فهذا ما ذهب إليه أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» أو الميتافيزيقا، الذي سمَّاه العرب بكتاب الحروف. وذكرنا أن مقالة اللام أهم مقالاته؛ لأنها تبحث في الله «المحرِّك الذي لا يتحرَّك»، بحسب ما انتهى إليه أرسطو في مذهبه. غير أن الكندي مع اعترافه بأن البحث في الواحد أشرف أجزاء الفلسفة، إلَّا أنه يصف الله بصفاته الإسلامية من أنه المبدع الممسك لما أبدع.

الله عند أرسطو محرِّك العالم، وعند الكندي بديع السماوات والأرض.

ويبدو أن الكندي هو أول من أجرى في الفلسفة الإسلامية تصنيف الفلسفة النظرية إلى رياضية وطبيعية وربوبية. وقد جعل الرياضيات أول العلوم الفلسفية لأنها «الأول في التعليم»، ولذلك سُمِّيَت الرياضية بالعلوم التعليمية. وقد تابع الكندي بطليموس في هذا الترتيب الذي ذكره في كتاب المجسطي.

وهو أول من سنَّ للفلسفة الإسلامية سنة التوفيق بينها وبين الإسلام، وجرى خلفاؤه على أثره.

غير أنه اضطرب بين المشَّائية والأفلاطونية المحدثة، بسبب إصلاحه لتاسوعات أفلوطين المعروفة باسم «الربوبية»، ولم يفطن أنها مغايرة لمذهب أرسطو، كما اضطرب كذلك في أمر العقل والنفس، فكتب رسائل تارةً آخذًا فيها بأرسطو، ورسائل أخرى متبعًا أفلوطين. وسنعرض لذلك تفصيلًا عند الكلام عن موضوعات الفلسفة الإسلامية فيما بعد.

وقد عاب عليه القدماء أنه لم ينفذ إلى أعماق المنطق، ولم يدرك منه إلَّا صناعة التحليل، أمَّا البرهان فلم يُوفَّق في فهمه.

ولم يتسع المجال لعرض فلسفته تفصيلًا، ولكنا نود أن نختم هذه الكلمة عن فيلسوف العرب بأنه كان صورةً للحضارة الإسلامية التي بلغت أوج ازدهارها في ذلك العصر العباسي؛ فقد بلغ التأنُّق في الحياة مبلغًا جعلهم يُرتِّبون الموسيقى حسب أوقات النهار والليل. وفي ذلك يقول الكندي: «والأوجب على الموسيقِيِّ أن يستعمل في كل زمن من أزمان اليوم ما شاكل ذلك الزمن من الإيقاع، مثل استعماله في ابتداءات الأزمان للإيقاعات المجدية

والكرامية والجودية ... وفي أوسطها وعند قوة النفس للإيقاعات الإقدامية والتحدية، وفي أواخرها وعند انبساط النفس للإيقاعات السرورية والطربية ...»[٣]

وفي هذه الرسالة يذكر الكندي أنواع الموسيقى التي تبعث في البدن القوة الدافعة، أو الحلم، أو يُحرِّك الدم، أو المرار أو البلغم. وقد سبق أن ذكرنا كيف عالج الكندي مريضًا بالموسيقى. ومن الأناقة في التحضُّر ما يذكره كذلك من امتزاج الألوان؛ فالحمرة مع الصفرة تُحرِّك القوة العزية، والصفرة إذا قُرنَتْ بالسواد تحرَّكت القوة اللذية، وإذا قُرِنَ البياض الذي قد شابه صفرةً وهو التُّفَّاحي بالحمرة؛ تحرَّكت القوة اللذية مع القوة الشوقية. وإذا قُرِنَت الألوان كلها بعضها إلى بعض كالبهار الممزوج في خد البنات؛ تحرَّكت القوى كلها ...» ومزاجات الروائح والعطور لها آثار نفسانية؛ «فإذا مُزجت رائحة الياسمين والنرجس؛ تحرَّكت القوة العزية واللذية، وإذا مُزج السوسن مع الورد؛ تحرَّكت القوة المحبية مع الفخرية ...»

ومن هذا يتضح أن الكندي كان فيلسوفًا للحضارة الإسلامية في القرن الثالث بلا نزاع.

الفارابي (٢٥٩–٣٣٩هـ/ ٨٧٠–٩٥٠م)

أرسى الكندي دعائم الفلسفة الإسلامية، وجاء أبو نصر الفارابي (٢٥٩–٣٣٩هـ/ ٨٧٠–٩٥٠م) فوطَّد أركانها وثبَّت بنيانها، وسمَّاه العرب «المعلِّم الثاني» باعتبار أرسطو المعلِّم الأول. وهو فيلسوف إسلامي مع أن أصله تركي، وُلِدَ بقرية بوسيج من أعمال فاراب التي يُنسب إليها، وتعلَّم العربية إلى جانب التركية والفارسية، ولكنه اتخذ اللغة العربية لسانًا، كما اتخذ الإسلام دينًا. وتعلَّم العلوم الدينية والشرعية، وانتقل فيها إلى العلوم وبخاصة الرياضيات، ثم الفلسفة، واجتذبته بغداد بأنوار علومها وثقافتها، حيث اتصل بأبي بشر متَّى بن يونس رأس المناطقة في دار السلام، التي أقام فيها حول عشرين عامًا حذق فيها المنطق حتى فاق أستاذه، وأكبر الظن أنه سُمِّيَ بالمعلِّم الثاني من أجل ذلك؛ لأنه أول من أدخل المنطق إلى الثقافة العربية، كما سُمِّيَ أرسطو بالمعلِّم الأول لأنه أول من وضع المنطق.

ودخل بلاط سيف الدولة الحمْداني في حلب، حيث التقى بالأدباء والشعراء واللغويين والفقهاء والعلماء، فكان الفيلسوف المبرَّز، وتجمَّلت دولة سيف الدولة به، كما تجمَّلت دولة

[٣] رسالة الموسيقى، طبع محمود الحفني.

المعتصم بالكندي من قبل. وكان قد دخل على سيف الدولة في زي الصوفية كما تروي كتب السيرة. وتنقَّل الفارابي في مدن الشام، وعاش زمنًا في دمشق، حيث كان يخرج إلى بساتينها مصطحبًا أوراقه وكتبه يجلس عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض.

ولم يكن الفارابي طويل النفس في تآليفه، ولم يترك كتبًا كثيرةً مثل الكندي أو ابن سينا، وقد فُقدتْ معظم تآليفه المنطقية التي كان يُهمُّنا الاطلاع عليها؛ لمعرفة منزلته من هذه الصناعة التي سُمِّيَ من أجلها بالمعلِّم الثاني. وقد بقيت مع ذلك بعض عيون من قلمه فيها ما يكفي أن تُخلِّد ذكره، لا في العالم الإسلامي فقط، بل في الإنسانية كلها. وهذه هي: إحصاء العلوم، و«المدينة الفاضلة»، والموسيقى الكبير. ولعلك تلمح من هذه الكتب الثلاثة أنه كان فيلسوفًا إنسانيًّا لا كونيًّا، واهتمَّ بالإنسان وأخلاقه وحياته الفكرية والسياسية والفنية، أكثر من اهتمامه بالنظر في الأمور الطبيعية والتعمُّق فيها.

وقد تُرجم كتابه «إحصاء العلوم» إلى اللغة اللاتينية، وأثَّر في الفلسفة الغربية في العصر الوسيط؛ إذ كان أساس تصنيف العلوم فيما بعد. وقد أشرنا إلى هذا الكتاب من قبل، وإلى تقسيم العلوم عند العرب، وأنه أضاف إلى الأقسام المعروفة بحسب تصنيف أرسطو، علوم اللسان؛ مثل النحو والعلوم الشرعية والفقهية والكلامية، فكان بذلك مرآةً للحياة العقلية والثقافية عند المسلمين النابعة من القرآن.

وإذ وضع الفارابي الصورة كاملةً أمام عينَيه في إحصائه للعلوم، فقد تيسَّر له أن يرى أوجه الشبه بين علوم لا يظن أن بينها شبهًا، مثل علم النحو الذي يُعَد من صميم المباحث اللغوية والعلوم الهندسية والميكانيكية، وكذلك المنطق. فهو إذ يتابع أرسطو في اعتباره المنطق آلةً للعلوم، وليس كما ذهب الرواقيون علمًا، فلا غرابة أن يجعل المنطق صناعة، وآلة، وأداة، «تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تُقوِّم العقل، وتُسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق.» وهذه الصناعة تُشبه صناعة النحو وصناعة العروض، فالمنطق من المعقولات، كالنحو من الألفاظ، والعروض من الأوزان. وقوانين المنطق قواعد تُمتحن بها المعقولات، كما أن المقاييس والمكاييل والموازين آلات تُمتحن بها الأبعاد والأحجام والأثقال.

ولقد ذكرنا فيما سبق أن الكندي اضطرب بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين، ولم يستطِع التوفيق بين هذه المذاهب المختلفة اختلافًا أساسيًّا. وقد فطن الفارابي إلى هذا الخلاف فواجهه وحاول أن يحله بالتوفيق بينها، أو على الأصح بين المشَّائية والأفلاطونية، وذلك في كتابه «الجمع بين رأيَي الحكيمين.» وهو يُقدِّم للكتاب بمدخل يُبسِّط فيه المشكلات

المتنازع عليها، وهي مشكلات شغلت بال الفلسفة الإسلامية طوال عصورها، ولذلك يحسن بنا ذكر هذه المقدِّمة بتمامها، قال:

> أما بعد، فإني لَمَّا رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادَّعَوا أنَّ بين الحكيمَين المقدَّمَين المبرَّزَين اختلافًا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما ...»

ولا شك عندنا أن الفارابي كان على اطلاع وثيق بالفلسفة اليونانية، ولعله كان يعرف اليونانية، وقد نفذ إلى روح أرسطو وأفلاطون، وأنهما في نظره الحكيمان المبدعان للفلسفة، والمنشئان لأوائلها وأصولها. وفطن إلى ما بينهما من خلاف وأحسن تصويره، فيما عدا بعض الأمور الفرعية. وقد أبدى شكَّه في كتاب «الربوبية» أو «الأثولوجيا»، وكيف يكون لأرسطو مع مخالفته لأصول مذهبه؟ ولكنه على الرغم من هذا الشك الذي صرَّح به عاد فقال: «إن ما جاء في هذا الكتاب له تأويلات ومعانٍ، إذا كُشف عنها ارتفع الشك والحيرة.»

جمع الفارابي بين الحكيمَين فأخذ من كلٍّ منهما ما راقه؛ فالفلسفة هي العلم بالموجودات بما هو موجودة، فتابع بذلك أرسطو في تعريفه المشهور. وحذا في قسمته للفلسفة حذو أرسطو، فهي: «إمَّا إلهية، وإمَّا طبيعية، وإمَّا منطقية، وإمَّا رياضية، أو سياسية.» وصناعة الفلسفة هي «المستنبطة لهذه، والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلَّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية.»

وقد جاء بعض الخلاف بين الحكيمَين من طريقة أفلاطون في تدوين الكتب وطريقة أرسطو؛ «ذلك أن أفلاطون كان يمتنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإبداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية، فلمَّا خشي على نفسه الغفلة والنسيان، اختار الرموز والألغاز؛ قصدًا منه لتدوين علومه وحكمته. وأمَّا أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان.» وهذا حقًّا رأي أفلاطون ذكره صراحةً في بعض رسائله، ولا تزال هذه الطريقة متبعةً حتى اليوم؛ لأن بعض المتفلسفة يرون أن الحقائق الأولى تُدرَك بالبصيرة ويعيشها الفيلسوف بالتأمُّل، ولكنها تعز على

التعبير.[٤] ولعل هذا هو السبب الذي من أجله نحا الفارابي ناحية التصوُّف، كما اقتصد في كتاباته، وجعلها أقرب إلى الإشارات منها إلى الكشف والبيان.

والفارابي هو أول من وفَّق بين المذاهب اليونانية الكبرى على خلاف الكندي، فاستطاع أن يجعل الله هو «الموجود» وهو «الواحد» في آنٍ معًا. و«الموجود» صفة يونانية كانت لُباب فلسفة أرسطو، و«الواحد» محور فلسفة أفلوطين. وستتاح لنا فرصة أرحب حين نتحدَّث فيما بعدُ عن وجود الله عند الفلاسفة الإسلاميين، وعن نظرية الفيض وتسلسل الموجودات من لدنه تعالى. ولكننا نقول الآن إن المعلِّم الثاني هو الذي فتح الباب أمام الشيخ الرئيس ومن جاء بعده ليسلكوا هذا السبيل.

وقد لعب كتاب الموسيقى[٥] دورًا كبيرًا في الحضارة الإسلامية، وفي الحضارة الأوروبية في العصر الوسيط. ومن الطبيعي أن يأخذ الفارابي في هذه الصناعة عن السابقين، ولكنه فيما يبدو أول من جعل الموسيقى علمًا قائمًا على قواعد نظرية. ومن أجل ذلك ذهب بعض مؤرخي العرب إلى أن الفارابي سُمِّيَ بالمعلم الثاني لأنه أول من وضع أُسس التعاليم الصوتية، كما سُمِّيَ أرسطو المعلِّم الأول لأنه أول من أرسى قواعد المنطق.

وقد اتجهت عناية الفارابي إلى السياسة، ألَّف فيها «المدينة الفاضلة»، وبضع رسائل أخرى منها «تحصيل السعادة»، والسياسات المدنية، والتنبيه على سبيل السعادة. وجملة رأيه في صلاح الدولة أنها يجب أن تقوم على الأخلاق الفاضلة من جهة، وعلى الصناعات من جهة أخرى. والفضائل عنده ثلاثة أنواع؛ نظرية وفكرية وخلقية. قال في «تحصيل السعادة»: «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس؛ الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية.»

والفضائل النظرية هي العلوم المختلفة التي تستهدف المعرفة بالموجودات، وهي قسمان؛ علوم فطرية بديهية، وأخرى تحصل بالتأمُّل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلُّم. والعلوم ثلاثة؛ رياضية وطبيعية وإلهية أو ميتافيزيقية.

[٤] انظر في ذلك كتابنا عن أفلاطون، المطبوع بدار المعارف.

[٥] ترجم المستشرق درلانجيه جزءًا من هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، وقد أعدَّه الدكتور محمود الحفني للنشر وسيظهر قريبًا.

والفضائل الفكرية نافعة في تحصيل الغايات التي ينصبها الإنسان أمام عينَيه، ثم يسعى إلى تحقيقها. وبمقدار ما كانت الغايات نافعةً جميلة، كانت الوسائل نافعةً جميلةً كذلك. والسبيل إلى تحصيل النافع والجميل، والأنفع والأجمل في الأفكار وفي الصناعات العملية التي بها يقوم العمران في الأمم، هو التحلي بالفضائل الخلقية.

ابن سينا (٣٧٠–٤٢٨هـ/ ٩٨٠–١٠٣٦م)

بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها عند الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠–٤٢٨هـ/ ٩٨٠–١٠٣٦م)؛ فهو الذي ألَّفَ فيها التآليف الغزيرة في كل فرع من فروعها، ولم تتقدَّم من بعده تقدُّمًا يُذكر، بل كان معظم الفلاسفة شُرَّاحًا لكتبه مثل الرازي والطوسي. وفي الوقت نفسه أصبحت الفلسفة ممثَّلةً في شخصه، حتى أضحى هدفًا لسهام الطاعنين عليها حين يُراد الشر.

وإذا كان الكندي عربيًّا، والفارابي تركيًّا، فقد كان ابن سينا فارسيًّا، ممَّا يدل على النزعة العالمية للحضارة الإسلامية؛ والفضل في ذلك يرجع إلى دينها وهو الإسلام، وإلى لغتها وهي العربية.

وكما ازدان بلاط المعتصم بالكندي ومصنَّفاته، وتجمَّل بلاط سيف الدولة بالفارابي وآرائه، فقد تألَّقت دولة بني بُوَيه في فارس بالشيخ — وكان القدماء يكتفون بقولهم الشيخ ليُفهَم أن المقصود ابن سينا — أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس. وقد أراد السلطان محمود الغزنوي أن يجتذب ابن سينا إلى بلاطه، ولكنه رفض وآثر البقاء في فارس. وكان ابن سينا بعد أن ترك بخارى قد اتجه إلى بلاط علي بن العباس في خوارزم، حيث لقي هناك عدةً من العلماء والحكماء؛ منهم أبو الريحان البيروني، وأبو سهل المسيحي، وأبو الخير الخمار. وكان البيروني في مكانة أبي معشر في علم النجوم، وأبو الخير ثالث بقراط وجالينوس في الطب، وكان ابن سينا وأبو سهل المسيحي خَلَفَين لأرسطو في علم الحكمة، وفي ذلك يقول النظامي العروضي في كتابه «جهار مقالة»: «وكانت هذه الطائفة في القصر غنيةً عن أمور الدنيا، وكان بعضهم أُنْسًا لبعض، بالمحاورة وطيب العيش بالمكاتبة. ثم إن السلطان محمود الغزنوي أرسل يطلبهم إلى مجلسه ليشرف بهم ويُفيد من علومهم، فلم يقبل ابن سينا وهرب إلى جُرجان عند الأمير قابوس.»

كتب ابن سينا سيرة حياته بقلمه التي بدأها بقوله: «كان أبي رجلًا من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور.» وهي سيرة جميلة أكملها تلميذه

الجوزجاني، يستخلص منها أنه أتمَّ تعلُّم القرآن والأدب والعربية وهو في سن العاشرة، وأخذ الفقه على إسماعيل الزاهد، والحساب والهندسة على أبي عبد الله الناتلي، وأخذ بعد ذلك يقرأ الكتب على نفسه ويُطالع الشروح حتى أحكم علم المنطق، وكتاب إقليدس في الهندسة، كما حفظ الطب وتمَّت له العلوم كلها وهو في الثامنة عشرة.

ويحكي في سيرته أنه كان قد حفظ كتاب «ما بعد الطبيعة» عن ظهر القلب دون أن يفهمه، إلى أن وقع على كتاب الفارابي في تحقيق أغراض أرسطو في هذا الكتاب، فاستطاع أن يحل طلاسمه، ممَّا يدل على اعترافه بأستاذية المعلِّم الثاني.

وكان سبب اتصاله بنوح بن منصور أنه حين انتقل إلى بخارى دُعِيَ إلى علاجه وشفاه، وعندئذٍ سمح له الأمير بالاطلاع على دار كتبه وكانت حافلةً بآلاف الكتب، فحفظها ابن سينا كلها إذ كانت ذاكرته خارقة. وألَّفَ للأمير نوح أول كتبه في النفس على طريقة أرسطو، وسُمِّيَ الكتاب «هدية الرئيس إلى الأمير»، وهو مبحث في القوى النفسانية. وآخر كتبه أيضًا رسالة صغيرة في النفس. وتآليفه غزيرة جدًّا، تجمع بين الفلسفة والطب؛ فله في الفلسفة كتاب «الشفاء»، وفي الطب كتاب «القانون». قسَّم «الشفاء» أربعة أقسام؛ منطق، وطبيعة، ورياضة، وإلهيات، واختصره في كتاب «النجاة» المعروف المتداول. وقد بدأت مصر منذ مؤتمر الشيخ الذي انعقد في بغداد سنة ١٩٥٢م بمناسبة مرور ألف عام على مولده، أن تنشر لجنة خاصة من المشتغلين بالفلسفة كتاب «الشفاء» نشرةً علمية، فأخرجت لأول مرة منطقه وهو تسعة كتب — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — وكذلك «الإلهيات»، والموسيقى. وبذلك تيسَّر الاطلاع على فلسفة الشيخ الرئيس التي يحذو فيها حذو أرسطو، كما يقول في هذا الكتاب. ذلك أن ابن سينا اتجه وجهةً أخرى غير مشَّائية، هي الفلسفة الإشراقية التي تمتاز بالنزعة الصوفية، وذلك في كتابه «الإشارات»، وفي كتابه الآخر الذي وعد بكتابته، ويبدو أنه لم يخرج قط إلى النور، ونعني به «الفلسفة المشرقية».[٦]

وقانون ابن سينا مقسَّم خمسة أجزاء، يحوي كل ما يتصل بالطب من علم وظائف الأعضاء والتشريح والعلاج. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللاتينية، وظلَّت جامعات أوروبا تعتمد عليه في التدريس حتى القرن السابع عشر. وقد تُرجم كذلك معظم كتاب «الشفاء»، ونفذت بذلك الفلسفة السينوية إلى أوروبا، وتأثَّر بها القديس توما الأكويني.

[٦] بل صدر محقَّقًا عدة مرات، منها طبعة لدى دار آفاق عام ٢٠١٩م (المحرر).

وللشيخ قصائد تُصوِّر حكمته وفلسفته، ومن أشهرها قصيدته في النفس التي مطلعها:

هبطت إليك من المحلِّ الأرفعِ ورقـاءُ ذات تـدلُّـلٍ وتـمـنُّـع

يشير بذلك إلى انفصال النفس عن البدن، وخلودها، وأنها نزلت لتسكن هذا البدن؛ «لتكون سامعةً بما لم تسمع»، و«تعود عالمةً بكل خفية».

وقد نظم كثيرًا من العلوم في أراجيز تعليمية؛ ليسهل حفظها، منها قصيدته المزدوجة في المنطق، ومنها قصيدته في الطب التي توفَّر على شرحها كثير من الفلاسفة منهم ابن رشد، وإليك مطلعها:

الطبُّ حفظُ صحَّةٍ بُرْءُ مَرَضْ من سببٍ في بدنٍ ومن عَرَضْ

وكان ابن سينا يُعنى بالملاحظة والتجرِبة ويستخرج منهما القوانين الكلية، وقد وضع في أول «القانون» قواعد للتجريب سبق بها جون ستيوارت مِلْ بقرون طويلة. ويسَّرت له هذه الملاحظات والتجارب الاهتداء إلى علل كثير من الأمراض وطريقة علاجها، كالسرطان، وأمراض المثانة، وهو أوَّل من وصف قرحة المعدة، وغير ذلك.[٧]

ولا نزاع أن اشتغال ابن سينا بالطب قد أثَّر على فلسفته من جهة المنهج الذي يتبعه في التفكير؛ فقد كان يؤمن بالتجارب، يُجريها على الحيوانات ويتتبَّعها ويرى أثرها، ويُجرِّب عليها الدواء قبل أن يُجرِّبه في الإنسان. وهذا يُؤيِّد ما ذهبنا إليه من قبلُ من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء قبل أن يكونوا فلاسفة.

وقد تأثَّر ابن سينا في شبابه بالإسماعيلية والمذهب الباطني، وكان يسمع داعيتهم يتحدَّث إلى أبيه وأخيه الأكبر يتناقشون في أمر النفس والعقل على طريقتهم، ولكنه كما قال في سيرته لم يقبل هذا المذهب وانصرف عنه. والأشبه أنه كان مستقلًّا في تفكيره ارتفع عن السنة والشيعة جميعًا، وخرج بمذهب سينوي جديد؛ ولذلك كان من العبث البحث عن عقيدته أهي شيعية أم سنية؛ لأنه باعتباره فيلسوفًا كان ذا نظر مستقل إلى

[٧] انظر كتابنا عن ابن سينا في سلسلة دار المعارف عن نوابغ الفكر العربي، وفيه ثبت بكثير من المراجع العربية والإفرنجية.

الحقيقة، سواء أكانت فلسفيةً أم دينية. ويكفي أنه ضرب صفحًا عن سائر الأدلة التي كانت شائعةً لإثبات وجود الله، ونادى بنظرية جديدة هي أن الله واجب الوجود، وذلك بعد قسمة الموجود قسمةً عقليةً إلى واجب وممكن وممتنع. إنه إذن صاحب مذهب في الوجود، إن لم يكن مبتكرًا كل الابتكار، فهو على الأقل متميِّز عن غيره كل التمييز.

ومن أجل ذلك أصبح الشيخ الرئيس ممثِّلًا للفلسفة الإسلامية، بعد أن اتضحت معالمها على يدَيه، فهو يقول بارتباط العالم كله بجميع أجزائه من لدن واجب الوجود حتى عالم العناصر والهيولى المحض. وهو في ذلك يجمع بين الأرسطية وبين الأفلاطونية المحدثة، ذلك الجمع الذي بدأه الفارابي من قبل.

ولمَّا أراد الغزالي حجة الإسلام، وممثِّل أهل السنة والجماعة، أن يُهاجم الفلسفة والفلاسفة، لم يجد أمامه سوى ابن سينا، فكتب في دحض مذهبه كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة»، الذي كفَّرهم في ثلاث مسائل أساسية؛ هي القول بقدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. وبدَّعهم — أي جعلهم أصحاب بدعة — في سبع عشرة مسألة. وردَّ عليه ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، وألقى اللوم على ابن سينا.

ومن أراد الاطلاع على لب الفلسفة الإسلامية ومدى ما وصلت إليه، فعليه بقراءة «تهافت» الغزالي، الذي تُرجم إلى اللاتينية وأثَّر في أوروبا في العصر الوسيط.

وقد ذكر أن ابن سينا كتب فلسفةً حذا فيها حذو أرسطو، وهي التي بسطها في «الشفاء» ولخَّصها في «النجاة»، وكتب فلسفةً أخرى في «الإشارات»، وفي كتابه الذي وعد به وهو «الفلسفة المشرقية». ليس معنى ذلك أن بين الفلسفتَين خلافًا، إذ الغرض واحد، وهو معرفة الحقيقة، كما قال في أول «الشفاء»: «إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.» ولكن الخلاف في المسلك أو الطريقة، نعني طريقة أهل النظر والبرهان، وطريقة أصحاب الذوق والحال. ولمَّا كانت نهاية الحقائق معرفة الله، يمكن أن نصل إلى هذه المعرفة بأحد الطريقَين؛ إمَّا طريق المنطق، كما فعل في إثبات أن الله واجب الوجود، وإمَّا بطريق الذوق، وهو طريق الصوفية كما قال في «الإشارات»: «ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما عَنَّتْ له خلسات من اطلاع نور الحق، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه.» قال ابن طفيل يُعلِّق على هذا الكلام في رسالة «حي بن يقظان»: «فهذه الأحوال التي وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقًا، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدِّمات وإنتاج النتائج.» وكان فلاسفة المغرب أميل إلى النظر العقلي منهم إلى الإدراك الذوقي.

لم يكن ابن سينا بعيدًا عن غمرات الحياة، يعيش في برج عاجي، ولكنه مارس السياسة، وتولَّى الوزارة، وتنقَّل من مدينة إلى أخرى في خدمة الأمراء في الرَّي، ثم في همدان حيث أصبح وزيرًا لشمس الدولة، وفي أصبهان عند علاء الدولة. وكان يُصرِّف أمور الدولة نهارًا، ثم يختلف ليلًا إلى التأليف وإملاء كتبه على تلاميذه. وقد انعكست هذه الحياة العملية على آرائه السياسية وفلسفة الحكم، ممَّا نراه مسطَّرًا في آخر «الإلهيات» من كتاب «الشفاء».

الفلسفة في المغرب

تأخَّر ظهور الفلسفة في المغرب عنها في المشرق حول قرنَين من الزمان، ذلك أن السريان في الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية فبقيت محفوظةً في مدن الشام، حتى إذا خضع الشام للإسلام واستقرَّت الدولة الأُموية، لم يجد العرب جهدًا في نقل الفلسفة، وهو العمل الذي نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء. وبدأت هذه الحركة بالأمير خالد بن يزيد الأُموي، وقويت في عهد المنصور العباسي، واشتدَّت في عصر المأمون.

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم الفلسفة في المشرق، كذلك مرَّت حركة طلب العلم ثم الفلسفة في المغرب؛ فقد كانت الأندلس كما يقول صاعد صاحب طبقات الأمم: «خالية من العلم، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به ... ولم تزل كذلك عاطلةً من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون سنة اثنتين وتسعين، فتمادت على ذلك أيضًا، لا يُعنى أهلها بشيء من العلوم إلَّا بعلوم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطَّد الملك لبني أمية فتحرَّك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتنبَّهوا لإشارة الحقائق.» ثم يُضيف أنه منذ وسط المائة الثالثة تحرَّك أفراد في طلب العلوم، ولم يزالوا يظهرون ظهورًا غير شائع إلى قريب وسط المائة الرابعة. وكان بعضهم من أهل الأندلس ذهبوا إلى المشرق لطلب العلم وبخاصة الطب، ثم عادوا للاشتغال بهذه الصناعة. وفي بعض الأحيان الأخرى كان علماء من الشرق يفدون إلى الأندلس والمغرب ويستوطنون بها، مثل أحمد الحراني الذي وفد في زمان الأمير محمد بن عبد الرحمن، وكانت عنده مجرَّباتٌ حِسان بالطب، فاشتُهر بقرطبة وحاز الذكر فيها.

وتحرَّك قوم آخرون لطلب علم الحساب والفلك لحاجة الناس إليهما في العمران. يقول صاعد: «فممن اشتُهر من العلماء ما بين وسطَي هاتَين المائتَين — أي المائة الثالثة والرابعة — فاعتنى بعلم الحساب والنجوم، أبو عبيدة مسلم بن أحمد ابن أبي عبيدة البلنسي

المعروف بصاحب القبلة. وكان عالمًا بحركات الكواكب وأحكامها، وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث ... تُوفي سنة ٢٩٥هـ.»

وظلَّت الحال على هذا المنوال طوال القرنَين الثاني والثالث، حتى كان القرن الرابع، فاشتدَّ الطلب على الكتب الفلسفية إلى جانب الكتب العلمية، بفضل الحكم الثاني (٣٥٠–٣٦٦هـ) الذي جلب كتب الفلسفة، وغرائب ما صُنِّف بالمشرق؛ فقد كانت الكتب التي تُؤلَّف في فارس والشام تُعرف بالأندلس قبل أن تُعرف في المشرق. وممَّا يُروى في ذلك أن الحكم أرسل ألف دينار من الذهب إلى أبي الفرج الأصفهاني ليقتني منه أول نسخة من كتاب الأغاني. وقد قُرِئَ هذا الكتاب بالفعل في الأندلس قبل أن يُقرأ في العراق. وكان يبعث في شراء الكتب رجالًا من التجار، وجمع في قصره الحُذَّاق في صناعة النسخ، والمَهَرة في الضبط، والإجادة في التجليد، فأوعى من ذلك كله، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده. وبذلك أصبحت الأندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة، وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى.

فمن الذين مهَّدوا لظهور الفلسفة عن طريق علم الهندسة والنجوم أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل قرطبة. عاش في زمان الحكم، وكان إمام الرياضيين بالأندلس في وقته، وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم. وكانت له عناية بأرصاد الكواكب، وشغفٌ بتفهُّم كتب بطليموس المعروف بالمجسطي، كما كان عالمًا بالكيمياء. ومن تلاميذه الكرماني الذي رحل إلى المشرق وجلب معه رسائل إخوان الصفا.

وقد لمع بالأندلس بيت اشتُهر بالطب، أبًا عن جد، هو بيت ابن زهر، أولهم أبو مروان عبد الملك بن زهر، رحل إلى المشرق ودخل القيروان ومصر وتطبَّب هناك زمنًا، ثم رجع إلى الأندلس. ثم ابنه أبو العلاء وكان في دولة المرابطين، وله علاجات مختارة، وكان شديد الاعتداد بنفسه وعلمه إلى درجة أنه ذم قانون ابن سينا واطَّرحه ولم يُدخله خزانة كتبه. ويبدو أن ابن زهر هذا كانت له يد في مصرع ابن باجة كما سنذكر فيما بعد. ثم ابنه أبو مروان ابن أبي العلاء بن زهر، الذي دخل في زمانه المهدي بن تومرت الأندلس ومعه عبد المؤمن الذي أصبح يُعرف بأمير المؤمنين. وكان أبو مروان معاصرًا لأبي الوليد بن رشد، ألَّف الأول في الطب كتاب التيسير في الأمور الجزئية، وألَّف الثاني كتابه المشهور الكليات.

ابن باجة (؟ – ٥٣٣هـ/؟ – ١١٣٨م)

وفي هذا الجو العلمي ظهر أول فيلسوف أندلسي، أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، المعروف بابن الصائغ. وُلد في أواخر القرن الخامس، وتُوفي سنة ٥٣٣هـ/١١٣٨م، ليس تاريخ مولده معروفًا. اتصل بالسياسة، وتولَّى غرناطة وسرقسطة عشرين عامًا لعلي بن يوسف المرابطي. وذهب إلى فاس حيث مات مسمومًا فيما يُروى بدسائس خصومه. واتُّهم بالكفر، كما ذكر الفتح بن خافان حين نسبه إلى التعطيل، وأنه «نظر في كتاب التعاليم، وفكَّر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم ... إلخ.» وكان اتهام الفلاسفة في المغرب بالكفر شائعًا على خلاف الحال في المشرق. ثم إن ابن باجة كان متبحِّرًا في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلك والموسيقى، كما كتب شروحًا على أرسطو، ففتح بذلك الباب أمام ابن رشد، وكثيرًا ما كان ابن رشد ينقل عنه في كتبه، وقد تأثَّر به إلى حدٍّ كبير.

وقد امتدحه ابن طفيل، فقال عنه: «إنه أثقب المتأخِّرين ذهنًا، وأصح نظرًا، وأصدق رؤية، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة، ومخرومة من أواخرها ككتابه «في النفس» و«تدبير المتوحِّد» ...»

وما ذكره ابن طفيل صحيح، فلم يتسع وقت ابن باجة للتأليف الفلسفي، على خلاف الشيخ الرئيس الذي كان أيضًا مشتغلًا بالوزارة، ولكنه استطاع أن يُتم تأليف أعظم كتبه «الشفاء» و«القانون». ومن حسن الحظ أن كتابَيه «تدبير المتوحِّد»،[1] و«النفس»، وكذلك «رسالة الاتصال» قد طُبعت كلها، ولا تزال بعض رسائله الأخرى مخطوطةً لم تُنشر بعد.

و«تدبير المتوحِّد» كتاب في الأخلاق والسياسة على نسق «المدينة الفاضلة» للفارابي. وخلاصة رأي ابن باجة يمكن استخلاصه من العنوان. ونبدأ بـ «المتوحِّد» فنقول: إن المقصود بذلك هو انعزال الإنسان، يعيش في برج عاجي، يتأمَّل العلوم النظرية، فيصل بذلك إلى الاتصال بالعقل الفعَّال. حقًّا إن العزلة التامة مخالفة لطبيعة الإنسان من حيث

[1] نشر «تدبير المتوحِّد» الأستاذ أسين بلاسيوس في مجلة الأندلس ١٩٤٦م، مع ترجمتها إلى الإسبانية. ونشر دكتور المعصومي كتاب «النفس» في دمشق في مطبوعات المجمع العلمي سنة ١٩٦٠م. ونشرتُ «رسالةَ الاتصال» — وهي صغيرة — مع كتاب «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد، القاهرة ١٩٥٠م.

إنه مدني بالطبع، ولكن ابن باجة يذهب إلى أن هذا المتوحِّد خير بالعرض. ويحسن بنا أن ننقل نص كلامه، قال: «فلذلك يكون المتوحِّد واجبًا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، ولا يُلابسهم إلَّا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة، أو يُهاجر إلى السير التي فيها العلوم — إن كانت موجودة — وليس هذا مناقضًا لما قيل في العلم المدني، ولما تبيَّن في العلم الطبيعي، فإنه تبيَّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع، وتبيَّن في العلم المدني أن الاعتزال شر كله، لكن هذا إنما هو بالذات، وأمَّا بالعرض فخير، كما يعرض في كثير ممَّا في الطبع …»[٢]

الواقع يُتابع ابن باجة الفلسفة اليونانية، وبخاصة الموروثة عن فيثاغورس، من قسمة الناس قسمين؛ الجمهور والنظار، وعلى رأس النظار الواحد، وهو الذي انتهى عند أفلاطون بأن يكون الحاكم الفيلسوف. وهذه نظرية جاء الإسلام فألغاها، وسوَّى بين الناس، ولم يُفاضل بينهم إلَّا في التقوى. وسنرى أن ابن طفيل في «حي بن يقظان» يسلك هذا السبيل؛ لأن «حي بن يقظان» إنسان فرد متوحِّد استطاع بمفرده أن يتعلَّم جميع العلوم والصناعات، وأن يصل إلى معرفة الله. كما سنرى أن ابن رشد يُتابعه كذلك فيُقسِّم الناس إلى جمهور وسعداء.

و«التدبير» يُقصَد به سياسة الناس ووضع الأمور في موضعها، لا مجرَّد التأمُّل والمعرفة البحتة. وجدير بنا أن نقف عند تعريف ابن باجة للتدبير، إذ يقول إنها تدل: «على ترتيب أفعال تُحقِّق غايةً مقصودة.» ومن أجل ذلك كان التدبير إنسانيًّا؛ لأنه يطلب غايةً عن قصد، ثم يُرتِّب الأفعال التي تُحقِّق هذه الغاية. وهذا الترتيب لا يكون إلَّا بالفكر، والفكر لا يكون إلَّا للإنسان فقط.»

ليس من غرضنا في هذه الأسطر القليلة عرض نظرية ابن باجة في «تدبير المتوحِّد»، ولكنا نقول إنه كان مطَّلعًا على جمهورية أفلاطون، وعلى النواميس، وعلى «المدينة الفاضلة» للفارابي، وغير ذلك من النظريات السياسية، وخرج من ذلك كله بنظرية خاصة به، ولكنها على الجملة متأثِّرة بالنزعة اليونانية. ويمكن أن نُلخِّص نظريته في عبارات بسيطة هي: أن الإنسان كائن متوسِّط بين الإلهي والبهيمي، ويحسن به أن يسلك المسلك الإلهي ما أمكنه، ولا يتأتَّى ذلك إلَّا بالتوحُّد.

[٢] «تدبير المتوحِّد» ص٧٨.

وفي «رسالة الاتصال» يُقسِّم ابن باجة الناس ثلاثة أقسام؛ الجمهور، والنظار، والسعداء باعتبار الصور المعقولة. فالجمهور يُدرك صور المعقولات من النظر إلى الموجودات المحسوسة، وبارتباطها بها. أمَّا النظار فإن اتصالهم بالمعقولات أولًا، ثم بالمحسوسات ثانيًا. وهذه الصور يُسمِّيها ابن باجة «الصور الروحانية». وأمَّا السعداء — وهم قلة قليلة جدًّا — فإنهم يتصلون بالمعقولات مباشرة، وهم الذين يرون الشيء بنفسه.[٣]

ابن طفيل (٥٠٦–٥٨١هـ/ ١١١٠–١١٨٥م)

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل، الأندلسي القرطبي. وُلد على مقربة من غرناطة بالأندلس، وليس تاريخ مولده معروفًا بالضبط. اشتغل في ابتداء أمره بالطب، واشتُهر بهذه الصناعة وله فيها تآليف ضاعت، وكانت بينه وبين ابن رشد مراسلات حول كتاب «الكليات» لابن رشد، ممَّا يدل على رسوخ قدم ابن طفيل في الطب، كما كانت له آراء في علم الفلك ذكرها البطروجي المنجِّم. وهذا يُؤيِّد ما ذهبنا إليه من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء متبحِّرين في العلوم قبل اشتغالهم بالفلسفة.

واتصل ابن طفيل بأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحِّدين، فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ إلى ٥٨٠ هجرية. وكان أبو يعقوب يُقرِّب العلماء والفلاسفة، فسأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو، فقدَّم إليه أبا الوليد ابن رشد ورشَّحه لهذا العمل، فقام به خير قيام. ولمَّا تنحَّى ابن طفيل عن وظيفته طبيبًا للسلطان، خلفه في ذلك ابن رشد. وكان أبو يعقوب متعلِّقًا بابن طفيل شديد الشغف به والحب. ولمَّا تُوفي أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظًا بصداقته، حتى إنه حضر بنفسه جنازة ابن طفيل بمراكش.

ولم يبقَ لنا من مؤلَّفات هذا الفيلسوف إلَّا رسالته المسمَّاة «حي بن يقظان»، وهي رسالة مشهورة في العربية واللاتينية على السواء، ترجمها بوكوك في القرن السابع عشر، ولها ترجمات حديثة بالإسبانية والفرنسية والإنجليزية والألمانية.

وتُسمَّى هذه الرسالة أيضًا «أسرار الحكمة المشرقية»، ويكفي أن ننظر إلى عنوانها الصحيح وهو «رسالة «حي بن يقظان» في أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر

[٣] انظر «رسالة الاتصال» لابن باجة، منشورة مع «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد، ص١٠٢–١١٨.

جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي ابن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبي جعفر (كذا) ابن طفيل»، لنعلم أنه يُتابع الشيخ الرئيس في حكمته المشرقية أو الإشراقية، التي ألمعنا إليها فيما سبق، وهي فلسفة صوفية متأثِّرة بالأفلاطونية المحدثة.

ذلك أن ابن سينا ألَّف رسالةً تُسمَّى «حي بن يقظان» سلك فيها مسلك الرمز، فـ «حي بن يقظان» رمز للعقل، ومعه رفقة ترمز إلى الشهوات والغضب وسائر الملكات الإنسانية، والجدل بين «حي بن يقظان» ورفقته يرمز إلى الصراع بين العقل والشهوة.

وقد رتَّب ابن طفيل رسالته على مقدِّمة ثم قصة «حي بن يقظان»، فيبيِّن في المقدمة الغرض من هذه الرسالة، وأنه معاينة الحق على سبيل أهل الذوق والمشاهدة في طور الولاية، وهذا شيء لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، وإنما الذي يمكن هو الرمز، وذكر القصة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق. ثم قرَّر ابن طفيل في هذه المقدِّمة رأيه في فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة.

ترمي القصة — في رأينا — إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، بين العقل والشرع.

وقد عُنِيَ مؤرخو الفلسفة حديثًا في إسبانيا بدراسة هذه القصة، وتُرجمت ترجمةً إسبانيةً حديثة، قام بها «جونزالس بالنسيا» سنة ١٩٣٤م، وذهب الأستاذ المستشرق «غارسيا جوميز» إلى أن قصة «حي بن يقظان» مأخوذة من قصة «الصنم والملك وابنته» التي شاعت في الأندلس قديمًا، وصاغ ابن طفيل قصته على نسقها.

وخلاصة القصة كما أوردها الأستاذ «جوميز» تجري على النحو التالي:

«في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وفي ظروف طبيعية ملائمة، يولد طفل من طينة تخمَّرت على مر السنين من غير أب ولا أم. وفي قول آخر إن البحر حمله إلى هذه الجزيرة في تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته من الرضاع، وكانت أمه أميرةً مضطهدةً في جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تُنجيه من الموت. ذلك الطفل هو حي بن يقظان.

ثم تبنَّته غزالة وأرضعته وحنَّت عليه كأمه. ونما «حي» وأخذ يُلاحظ ويتأمَّل. وكان الله قد وهبه ذكاءً وقَّادًا، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه، فاهتدى إلى النار، وصنع الآلات والأدوات والسلاح، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يُدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة، وأدَّت به هذه الطريقة إلى أن يُحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله. وهذا الاتحاد — أو الاتصال — هو العلم الغزير والسعادة القصوى المتصلة الخالدة. ولكي

يصل «حي» إلى ذلك دخل مغارةً وصام أربعين يومًا متوالية، مجتهدًا في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن بدنه بوساطة التأمُّل المطلق في الله؛ لكي يبلغ الاتصال به، حتى أدرك ما أراد.

وعندما بلغ هذا المبلغ لقي رجلًا تقيًّا صالحًا يُسمَّى «أسال»، أقبل من جزيرة مجاورة يحسبها الناس مهجورةً من البشر. وقام «أسال» بتعليم صاحبه المنفرد بنفسه الكلام، وهو سبيل التفاهم والإفهام. وأطلع «أسال» على الطريق الفلسفي الذي ابتكره «حي» لنفسه، ورأى فيه تعليلًا علويًّا للدين الذي كان يعتقد، كما رأى فيه تفسيرًا لكل الأديان المنزلة.

ثم اصطحب «أسالُ» حيَّ بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التي كان يحكمها ملك صالح يُسمَّى «سلامان»، وهو صاحب «أسال» الذي كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة، وطلب إليه يكشف إلى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يُوَفَّقْ. وعندئذٍ اعترف كلٌّ من «أسال» و«حي بن يقظان» أن الحقيقة العليا لا تتفق مع طبقة العامة؛ لأنهم مكبَّلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد الوصول إلى التأثير في أفهامهم الغليظة، فلا مفرَّ له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قرَّرا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد، مع نصحهم بالتمسُّك بأديان آبائهم وأجدادهم. وعاد «حي» وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يُدركها إلَّا القلائل من الناس.»[٤]

الأساس الفلسفي لهذه القصة هو التوفيق بين الدين والفلسفة، وبيان الطريق الذي سلكه فلاسفة الإسلام متبعين الأفلاطونية الحديثة. «وحي» رمز للعقل الإنساني، ويقظان رمز لله.

ابن رشد (٥٢٦–٥٩٥هـ/١١٢٦–١١٩٨م)

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فيلسوف قرطبة.

نشأ في أسرة من الفقهاء والقضاة، كان أبوه قاضيًا، وكذلك جده الذي اشتُهر بالفقه، ويُسمَّى كذلك أبا الوليد الجد تمييزًا له عن أبي الوليد ابن رشد الحفيد.

[٤] «جونثالث بالنشتيا»: تراث الفكر الأندلسي — ترجمة حسين مؤنس — ص٣٤٩–٣٥٠.

وُلد أبو الوليد الفيلسوف بقرطبة وتعلَّم الفقه والرياضيات والطب، وتولَّى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة، وكان منقطعًا للبحث والاطلاع والكتابة والمداومة عليها، وصفه ابن الأبَّار بقوله: «لم ينشأ بالأندلس مثله كمالًا وعلمًا وفضلًا. وكان على شرفه أشد الناس تواضعًا، وأخفضهم جناحًا. عُنِيَ بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حُكِيَ عنه أنه لم يدَع النظر والقراءة منذ عقل إلَّا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله. وأنه سَوَّد فيما صنَّف وقيَّد وألَّف وهذَّب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يُفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب.»

وقد اشتُهر ابن رشد في أوروبا اللاتينية باسم «الشارح»؛ أي شارح أرسطو، لا تقِلُّ منزلته عن الإسكندر الإفروديسي وثامسطيوس. وابن طفيل هو الذي رشَّح ابن رشد ليشرح كتب المعلِّم الأول، وقدَّمه إلى أبي يعقوب يوسف الموحدي (٥٧٧–٥٧٩ هجرية)، وهذه هي رواية عبد الواحد المراكشي في سبب ذلك، قال: «أخبرني أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي تلميذ ابن رشد قال: سمعت أبا الوليد يقول غير مرة: لمَّا دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يُثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين — بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي — أن قال لي: ما رأيهم في السماء — يعني الفلاسفة — أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف فأخذت أتعلَّل وأُنكر اشتغالي بعلم الفلسفة. ولم أكن أرى ما قرَّر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الرَّوْع والحياء، فالتفت إليَّ ابن طفيل وجعل يتكلَّم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منهم غزارة حفظ لم أظنَّها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرِّغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلَّمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلمَّا انصرفتُ أمر لي بمالٍ وخلعةٍ سنية ومركب.

وأخبرني تلميذه المتقدِّم ذكره قال: استدعاني أبو بكر ابن طفيل يومًا فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكَّى من قلق عبارة أرسطوطاليس — أو عبارة المترجمين عنه — ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يُلخِّصها، ويُقرِّب أغراضها، بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا؛ لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل. وإني لأرجو أن تُعنى به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك

إلى الصناعة، ولا يمنعني من ذلك إلَّا ما تعلمه من كبر سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد ابن رشد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخَّصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس.»

ونهض ابن رشد بالعبء، وشرح ولخَّص كتب أرسطو، وأخرج ثلاثة أنواع من الشروح؛ الأصغر والأوسط والأكبر.

التلخيص يتحرَّر فيه ابن رشد من نص عبارة أرسطو، ويحكي آراءه الخاصة التي تُعبِّر عن مذهبه، ولو أنه يُحاذي فيها آراء المعلِّم الأول. وله في المطبوع حاليًّا تلخيصات كثيرة، منها عدة كتب في مجموع نُشرت في الهند، وهي «السماع الطبيعي»، و«السماء والعالم»، و«الطبيعة»، و«الكون والفساد»، و«النفس»،[٥] و«ما بعد الطبيعة».[٦]

والشرح الأوسط يبدأ فيه ابن رشد بهذه اللفظة «قال»، يُريد أرسطو، فإمَّا أن يكتفي بذلك، أو يورد طرفًا يسيرًا من نص أرسطو، ثم يشرع في التلخيص والشرح. وقد طُبع له بالعربية «تلخيص المقولات» و«تلخيص الخطابة».[٧]

والشرح الأكبر نُشر منه بالعربية «تفسير ما بعد الطبيعة» في خمسة أجزاء (نشره الأب بويج في بيروت).

ونحن نرى أن من يُريد الاطلاع على مذهب ابن رشد المتحرِّر من سلطان أرسطو فعليه أن يطلب في التلخيصات التي هي الشرح الأصغر.

وله كذلك شروح على معظم كتب أرسطو الطبيعية والمنطقية والأخلاقية، معظمها موجود في تراجمه اللاتينية، أو تراجمه العبرية، مفقود في مخطوطاته العربية، ممَّا يدل على الأثر العظيم الذي بلغه ابن رشد في أوروبا وفي التفكير العالمي.

وابن رشد بدأ فقيهًا، وله في الفقه أثر كبير أيضًا في العالم الإسلامي. وكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» مشهور، يدل على أنه صاحب رأي في الفقه، كما كان صاحب مذهب في الفلسفة.

---

[٥] انظر «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد، نشر أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة.

[٦] انظر «تلخيص ما بعد الطبيعة»، نشر عثمان أمين، مطبعة مصطفى الحلبي.

[٧] انظر «تلخيص المقولات» نشرة بويج في بيروت، و«تلخيص الخطابة» نشرة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة.

ثم تطوَّر ابن رشد فأصبح طبيبًا، لا تقل منزلته في الطب عن ابن سينا في المشرق. له في ذلك كتاب «الكليات» الذي نُقل إلى اللاتينية، وكان يُدرَّس في جامعات أوروبا إلى جانب «قانون ابن سينا». وقد اقتصر ابن رشد في كتاب «الكليات» على الأصول دون الفروع، والتطبيقات الجزئية، وهو الذي أشار على صديقه ابن زهر أن يُؤلِّف كتابًا في الطب يبحث في الأمور الجزئية، والذي يمتدحه ابن رشد نفسه بقوله: إن أوفق الكنانيش «الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألَّفه في زماننا هذا مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته.»

وله كذلك كتب في علم الفلك مفقودة في العربية، وتُوجد ترجمات لها في العبرية؛ وهذا يدل على أن ابن رشد الفيلسوف أقام فلسفته على العلم.

أمَّا فلسفته فيمكن التماسها في ردِّه على «تهافت الفلاسفة» للغزالي، في كتابه المشهور باسم «تهافت التهافت»، والذي تُرجم إلى اللاتينية، وتاثَّر به القديس توما الأكويني.

وله في التوفيق بين الدين والفلسفة كتابان صغيران، ولكن قيمتهما عظيمة، هما: «الكشف عن مناهج الأدلة»، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

وفي أواخر حياة ابن رشد أُصيب بمحنة شديدة؛ إذ سعى الفقهاء لدى الخليفة فأوقعوا بينهما، حتى غضب عليه ونفاه إلى مدينة قريبة من قرطبة تُسمَّى أليسانة، ثم أفرج عنه، وانتقل إلى مراكش عند أبي يعقوب، ومات سنة ٥٩٥ﻫ. ولم تقم للفلسفة قائمة بعد وفاته؛ ذلك أن الشرط الذي من دونه لا يمكن للفلسفة أن تزدهر وهو حرية الفكر، قد أُلغي باسم الدين.

ونستطيع أن نُجمل مذهب ابن رشد في أنه مذهب عقلي.

إنه يُقدِّس العقل، ويرفع من شأنه، وبه يُفسِّر المعرفة والوجود على سواء.

والعقل يقوم أساسًا على المعاني الكلية التي تضم تحت جناحَيها أشتات الجزئيات. وقد ثار جدل طويل في العصر الوسيط حول الكليات أهي مجرد أسماء، أم لها وجود حقيقي في الخارج، نعني خارج الذهن، أم أنها تصوُّرات عقلية؟

وابن رشد صريح حاسم في أن الكليات تصوُّرات ذهنية، وليست موجودةً في الخارج، على عكس ابن سينا الذي يمسك العصا من وسطها.

يقول ابن رشد في «تلخيص ما بعد الطبيعة»: «وأيضًا متى أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس، لزم أن يكون لها كليات أُخَر خارج النفس، بها يصير الكلي الأول

معقولًا، والثاني ثالثًا، وذلك إلى غير نهاية. وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلي في الذهن.»[8]

والفيلسوف صاحب المذهب العقلي لا بد له أن يُؤمن بارتباط الأشياء ارتباطًا ضروريًّا بالأسباب والمسببات. والإيمان بالسببية أساس العلم الطبيعي، وأساس الفلسفة العقلية. وقد حاول الغزالي أن يهدم الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات حتى يُفسح المجال للقدرة الإلهية، وهاجم الفلاسفة في كتابه «التهافت» لقولهم بهذا المبدأ، فانبرى له ابن رشد وردَّ عليه قائلًا: «أمَّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهَد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلِّم بذلك إمَّا جاحد بلسانه لما في جنانه، وإمَّا منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك …» ثم ردَّ الأسباب إلى العلل الأربع التي قال بها أرسطو وهي المادية والصورية والفاعلة والغائية. إلى أن قال: «فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ودفع له.»

وابن رشد العقلي يُفسِّر الدين تفسيرًا عقليًّا، مع رجوعه في ذلك إلى القرآن؛ فهو في «فصل المقال بين الحكمة والشريعة»، يذهب إلى أن معرفة الصانع لا تكون إلَّا بالنظر في الكائنات التي خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع، وقد ساق الله في كتابه دليلَين لخَّصهما ابن رشد في دليل العناية ودليل الاختراع، فالآيات التي تدل على الاختراع مثل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ …﴾ (الحج: ٧٣)، ومن الآيات الدالة على العناية قوله تعالى: ❋﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ❋ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ (النبأ: ٦–٧) … إلخ.

وقد كان أثر ابن رشد في أوروبا عظيمًا، حتى لقد انقسم المفكِّرون بشأنه ما بين محبذٍ ومنكر. وتُعرَف هذه الحركة في تاريخ الفلسفة باسم الرشدية اللاتينية، وذلك بسبب آرائه في التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

[8] «تلخيص ما بعد الطبيعة»، ص٥٥.

موضوعات

أهم موضوعات الفلسفة الإسلامية

المنطق ومناهج البحث

عُني فلاسفة العرب بالمنطق عنايةً عظيمة؛ لشرف هذا الموضوع من ناحية، ولأنه أداة الفلسفة من ناحية أخرى. وقد رأينا من قبلُ كيف تميَّز علم الكلام عن الفلسفة باعتبار المنهج الذي يتبعه كلٌّ منهما؛ فالمنطق منهج الفلاسفة، والجدل منهج المتكلمين.

وليس لنا أن نتوقَّع من فلاسفة العرب تقدُّمًا ملحوظًا في دراسة هذا العلم؛ لأن أرسطو — صاحب المنطق — لم يترك لمن جاء بعده إلَّا النزر اليسير. أمَّا الأصول العامة في المنطق وترتيب موضوعاته فقد حذا فلاسفة العرب حذو المعلِّم الأول خطوةً خطوة، وكتابًا كتابًا، ممَّا خلَّفه لنا أرسطو. وقد ذكرنا هذه الكتب فيما سبق عند الكلام عن عصر الترجمة.

فما الجديد إذن في المنطق ممَّا أضافه الفلاسفة الإسلاميون؟

الجديد في التنسيق؛ فقد نبع هذا العلم كاملًا متكاملًا، كما نجده في كتاب صُنِّفَ في القرن السادس الهجري، هو «البصائر النصيرية» تأليف زين الدين عمر بن سهلان الساوي. وبلغ من إعجاب الشيخ محمد عبده بهذا الكتاب أنه توفَّر على تحقيقه ونشره وتدريسه.

ومن جهة أخرى هناك أبواب تعمَّق الفلاسفة بحثها، وخاضوا في مشكلاتها، ولعل «منطق الشفاء» لابن سينا من أحسن النماذج على هذه المناقشات المنطقية العميقة.

ومن جهة ثالثة فإن اشتغال فلاسفة العرب بالعلوم واتباعهم مناهج تجريبية تُلائم البحث في الطبيعيات، عكَس هذا الاتجاه التجريبي على المنطق، فتوسَّعوا في باب الاستقراء.

ولَمَّا كان المنطق كما ذكرنا أداة الفلسفة، وكان سلاحها الذي تذود به عن حوضها، كما تُهاجم به خصومها، وكان هذا السلاح قد يُوجَّه بصفة خاصة ضد الدين، فقد اعتبر فقهاء المسلمين أن المنطق سبب الخلل الواقع في الفلسفة، وأنه هو علة انحراف الإنسان عن جادة الصواب والطريق المستقيم، يعنون بذلك الطريق طريق الدين. ومن هنا صدرت الفتاوى بتحريم الاشتغال بالمنطق، وقيل: من تمنطق فقد تزندق.

لهذا السبب وُجد في تاريخ الفكر الإسلامي تياران متعارضان، أحدهما يأخذ بالمنطق الأرسطوطاليسي، وعن هذا التيَّار صدرت الفلسفة والعلوم المختلفة من رياضية وطبيعية. والآخر تيَّار يُنكِر هذا المنطق ويرجع فقط إلى الطريقة القرآنية وإلى سنة الرسول، وهذه هي طريقة السلف، منذ الإمام أحمد ابن حنبل، إلى شيخ الإسلام ابن تيميَّة وتلميذه ابن قيِّم الجوزية. وقد كتب ابن تيميَّة في الرد على منطق اليونان كتبًا تحمل هذا العنوان. وسلك تلميذه — ومن سار على نهجه فيما بعد — هذا المسلك.

أمَّا علم الكلام فإنه اصطنع منذ القرن السادس الهجري المنطق وأدخله مقدمةً يُمهِّد بها لبحث العقائد الإسلامية، كما نرى في كتاب «المواقف» للإيجي.

وبعد، ما المنطق؟ أهو قواعد علمية إذا اتبعها المرء بلغ الصواب وتجنَّب الخطأ، أم هو قوانين للعقل البشري؟ بعبارة أخرى هل المنطق علم أم فن؟

جواب فلاسفة المسلمين، بسبب توجيه الفارابي وابن سينا من بعده، هو أنَّ المنطق فنٌّ وليس علمًا، فالفارابي يقول في «إحصاء العلوم»: «إن صناعة المنطق تُعطي جملة القوانين التي شأنها أن تُقوِّم العقل وتسدَّد الإنسان نحو طريق الصواب … إلخ.» ويقول ابن سينا في «الإشارات»: «إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل في فكره.» فالمنطق ليس علمًا كما ذهب إلى ذلك الرواقيون، ولكنه آلة، أو «أورجانون» كما ذهب إلى ذلك شُرَّاح أرسطو، فهو الأداة التي تُمتحن بها العلوم النظرية والعملية على سواء.

وهناك صلة وثيقة بين المنطق واللغة؛ لأنَّ الألفاظ التي نستخدمها هي وعاء الفكر، ولا بد أن تكون الألفاظ محدَّدةً واضحةً حتى لا يقع لبس في التفكير ممَّا يُفضي إلى المغالطة. وليست الألفاظ مقصودةً لذاتها، وقد بحث ابن سينا في هذه الصلة وقرَّر أنه: «لو أمكن أن يتعلَّم المنطق بفكرة ساذجة إنما تلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيًا. ولو أمكن أن يطَّلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يُغني عن اللفظ البتة.» وهكذا فطن الشيخ الرئيس إلى إمكان وجود منطق رمزي لا يلتفت فيه إلى اللفظ.

والمنطق أساسًا علم ذهني، وقضاياه إنما يلتفت فيها إلى وجودها الذهني لا إلى وجودها خارج الذهن، أي أن نتصوَّرها، أو كما يقول ابن سينا في المدخل ص١٥: «وإذا أردنا أن نتفكَّر في الأشياء ونعلمها، فنحتاج ضرورةً إلى أن نُدْخلها في التصوُّر ... والأمور إنما تكون مجهولةً بالقياس إلى الذهن لا محالة، وكذلك إنما تكون معلومةً بالقياس إليه.» ولكن ابن سينا في كتبه المتأخِّرة اعترف بنوع آخر من القضايا هي القضايا الوجودية التي لا تستمد العلاقة بين موضوعها ومحمولها من الذهن نفسه، بل من النظر إلى الشيء الخارجي ومراعاة أحواله المتغيِّرة.

والمنطق ترتيب قضايا معلومة لنستخرج منها نتيجةً مجهولة، وهذا الترتيب قد يكون قياسًا وقد يكون برهانًا. وقد عُنِيَ العرب عنايةً كبيرةً بالقياس، وانتهى بهم الأمر إلى ردِّ كل تفكير إلى أشكال قياسية؛ حتى تكون النتائج مستمدةً بالضرورة من مقدِّماتها. وكان فلاسفتهم في ابتداء أمرهم يُوجِّهون نظرهم إلى اكتساب المقدِّمات التي تصلح للبرهان. وقد رأينا كيف انتقص المؤرِّخون من منزلة الكندي؛ لأنه لم يُحسن صناعة البرهان. ومع ذلك فإنَّ ابن سينا وهو يضع نظرية البرهان، فإنه يرجع به إلى القياس، ويقول إنه قياس يقيني مُؤلَّف من يقينيات لإنتاج يقيني. فالقياس الذي يوقع اليقين هو البرهان. ومقدِّمات القياس أصناف كثيرة منها؛ المحسوسات والمجرَّبات والمخيَّلات والمتواترات والوهميات والمشهورات والمقبولات والمظنونات والمسلَّمات والأوليات. ولكن مبادئ البرهان لا بد أن يتوفَّر فيها شرطان هما؛ أن تكون كليةً وضرورية، أي صادقة في كل زمان ومكان، وهذه لا تتوفَّر إلَّا في الأوليات والمحسوسات والمجرَّبات والمتواترات.

والبرهان سبيل إلى الاستدلال في العلوم، وبه تُمحَّص قضايا العلم، ويُكشف الستار عمَّا فيها من خطأ. والتجرِبة لا يمكن في نظر مناطقة العرب أن تسمو إلى منزلة البرهان اليقيني؛ لأنها إنما تُنصب على بعض الجزئيات وكثيرًا ما يكتنفها الخطأ. وكذلك لا يسمو الاستقراء إلى مستوى اليقين، وكل ما يبلغه ظن قوي غالب، إلَّا إذا كان استقراءً كاملًا، فيكون حينئذٍ شبيهًا بالقياس.

ولا نزاع أن العلوم الرياضية أوثق من العلوم الطبيعية؛ لأن المقدِّمات الرياضية في علوم الحساب والهندسة والهيئة وغيرها تعتمد على مبادئ أولية بديهية مثل؛ بديهية المساواة، وبديهية الكل أكبر من الجزء. وقد أعلى الغزالي في «المنقذ» من شأن الرياضيات فقال إنها علوم برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها بعد فهمها، ولكن لا خلاف على أنَّ من ينظر فيها يتعجَّب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة.

ونحن نعلم أنَّ المنطق ذو صلة وثيقة بالرياضيات، أوضحها «برتراند رسل» حديثًا في منطقه الذي وَحَّدَ بينه وبين الرياضة.

ولكن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على البحث في الطبيعة وفي علوم الحياة والطب، وجدوا أنه لا يمكن الاعتماد على القياس وحده، بل لا بد من إجراء الملاحظات والتجارب؛ أي اتباع منهج الاستقراء؛ فهو المنهج النافع في مثل هذه العلوم. ولم يكن ممكنًا أن تتقدَّم هذه العلوم ذلك التقدُّم العظيم على أيدي علماء العرب لولا اعتمادهم على الاستقراء، ووضعهم الشروط الكفيلة بصحة الملاحظات واستخراج القوانين الكلية منها. وهذا ما فعله الرازي الطبيب، وجابر بن حيان في الكيمياء، وابن سينا في الطب. فقد كانت للشيخ الرئيس تجارب تتبعها زمنًا طويلًا واستخرج منها قواعد كلية، ممَّا جعل المؤرخين له يقولون إنه عدَّل في آخر حياته في منطقه، فأخذ بمنطق جديد يُفسح المجال لمشاهدة الحس المشروطة بالشروط العملية بدلًا من القياس النظري البحت.

وقد وضع ابن سينا بالفعل في أول كتاب «القانون» قواعد سبعًا للتجريب، سبق بها «جون ستيوارت مِلْ» بقرون، فقال: إن الأدوية تُعرف قواها بطريقتين؛ طريق القياس، وطريق التجربة. وإنَّ هذا الطريق الأخير لا بد فيه من مراعاة عدة شرائط أولها؛ أن يكون الدواء خاليًا عن كيفية مكتسبة وحرارة عارضة أو برودة عارضة. والثاني أن يكون المجرب عليه علة مفردة، «فإنها إن كانت علةً مركبة، وفيها أمران علاجيان متضادان، فجرَّب عليهما الدواء فنفع، لم ندرِ السر في ذلك بالحقيقة.» والثالث تجرِبة الدواء على المتضادة. والرابع أن تكون القوة في الدواء مقابلًا بها ما يُساويها من قوة لعلة، والخامس أن يُراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره أو فعله. والسادس أن يُراعى استمرار فعله على الدوام أو على الأكثر. والسابع أن تكون التجرِبة على بدن الإنسان.

هذا المنهج العلمي الذي كان علة ازدهار العلوم عند العرب، هو الذي سعى فلاسفة أوروبا ابتداءً من القرن الثاني عشر إلى طلبه، ذلك أنَّ أوروبا باللاتينية سعت إلى نقل العلوم عن العرب وجاء نقلها للفلسفة عَرَضًا. وهذا كما نذكر ما فعله العرب في ابتداء عصر الترجمة حين نقلوا العلوم أولًا وبالذات، ثم استتبع ذلك نقل الفلسفة.

أمَّا منهج العلوم الإنسانية التي تشمل الدين والأخلاق والسياسة، فقد أضاف فلاسفة العرب إلى منهج أرسطو الذي بسطه في كتاب «الجدل» طريقة «التواتر»، أي تواتر الشهادات المروية عن فلان عن فلان، وهو منهج إسلامي بحت يتميَّز بنقد الرجال، والثقة بالشخص الذي يُروى عنه. ونحن نعلم أن سنة الرسول تعتمد على هذا المنهج، ولكن

الفلاسفة طبَّقوا هذا المنهج على التاريخ، وكان لهم رأي في صحة الحقائق التاريخية يختلف عن منهج أهل السنة؛ ذلك أن المعوَّل في صحة الواقعة التاريخية ليس كثرة الشهادات أو عددها، بل «اليقين» الذي تزول معه الريبة، مثل الاعتقاد بوجود جالينوس وإقليدس[1] وغيرهما. ولم يبلغ هذا المنهج غايته إلَّا على يدَي ابن خلدون صاحب المنهج التاريخي.

أمَّا منهج الأخلاق والاجتماع فإنه يعتمد على المشهورات، مثل أنَّ الظلم قبيح، وحفظ الجار حسن، وغير ذلك من القضايا الأخلاقية التي تشيع في الأمم، ويعتمد عليها في بناء الفضائل، وليست مثل هذه القضايا يقينية، ولكنها مشهورة. وقد أطال ابن سينا في كتاب «الجدل» وهو الجزء السادس من «الشفاء» بحث المشهورات، وذكر من جملة أسباب القضايا التي تذيع في الناس وتشتهر ما نصه: «فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلُّق المصلحة العامة به، وإجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدِّموهم ومتأخِّروهم، حتى إنها تبقى في الناس غير مستندة إلى أحد، وتصير شريعةً غير مكتوبة، ويجري عليها التربية والتأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب فعله.»[2]

ولو شئنا ترجمة هذا الكلام إلى لغة عصرية قلنا إنه «العرف»، والعرف مصدر من مصادر الأخلاق يُشبه اليقين، ولكنه ليس يقينًا.

جملة القول: إن البرهان نافع في العلوم الرياضية والطبيعية؛ لأنَّ مقدِّماته «بحسب الطبيعة ونفس الحق»، أمَّا القياس الجدلي فإن مقدِّماته إنسانية تبحث في شئون المجتمع وتنفع الحكَّام والمدبِّرين للدولة والمعلِّمين، ومقدِّماته ليست بحسب الطبيعة ونفس الحق، بل بحسب «واضع أو واضعين». فالحق يُنظر إليه في نفسه، والشهرة يُنظر إليها من حيث التعارف لتسليمه. فمن المشهور «ما هو مشهور محمود عند الفلاسفة والحكماء؛ مثل أن الجميل أفضل من اللذيذ، ومنه ما هو مشهور محمود عند أكثر العلماء؛ مثل أن السماء كرية.»[3]

[1] «إشارات» ابن سينا ج١، ص١٨٥.

[2] من كتاب «الجدل»، مخطوط أُعِدَّ للنشر، وسيصدر قريبًا.

[3] المرجع السابق.

وقد ذهب الفلاسفة إلى أن المنطق أداة نابعة في البرهنة على وجود الله، وهي أداة عقلية، غير أن الغزالي أنكر ذلك عليهم، وزعم أن معرفة الله تخرج عن دائرة العقل، ولا بد من معرفته بوسيلة أسمى هي الإلهام، وهو طريق الصوفية.

الله

لم يكن للفلاسفة العرب بُدٌّ حين بحثوا في الله وصفاته من أن يضعوا موضع الاعتبار ما جاء به الإسلام من وحدانية مطلقة؛ فالله في القرآن كما جاء في الصمدانية: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص). ومع أن هناك صفات تُؤذن بالتشبيه مثل آيات الاستواء واليد، إلَّا أن الله «ليس كمثله شيء، وهو المتعالي، أي أنه أسمى وأعلى من سائر الموجودات».

وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين نظريتين فيما يختص بالله؛ الأولى نظرية أرسطو، من أن الله هو «المحرِّك الذي لا يتحرَّك»؛ أي أنه السبب الأول في حركة العالم. وتتصل بهذه النظرية أنه «موجود»؛ لأن ميتافيزيقا أرسطو هي الوجود، وهي بحسب تعريفه أنها البحث في الموجود من حيث هو موجود، وأشرف الموجودات، الموجودات المطلق وهو الله. فالله موجود عند أرسطو، ولكن هذه الصفة، أو هذا الاصطلاح، ليس اسمًا من أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن. ونحن نعلم أن كثيرًا من مفكري الإسلام رفضوا العدول عن النص القرآني، فلم يُطلقوا على الله سوى الأسماء التي جاءت في الكتاب، ورفضوا أن يُطلقوا عليه ما نُطلق على الأشياء المحسوسة حين نُقسِّمها قسمين؛ الذات والصفات.

النظرية الثانية هي نظرية أفلوطين والأفلاطونية الحديثة، التي جعلت الله هو «الواحد»، ومن «الواحد» فاض العقل الأول، ثم النفس الكلية، ثم الهيولى. و«الواحد» و«الأول» اسمان من أسماء الله الحسنى. ولكن ميتافيزيقا «الواحد» تختلف في أساسها — كما ذكرنا من قبل — عن ميتافيزيقا الوجود التي نادى بها أرسطو.

وقد اضطرب الكندي بين هذَين النوعَين من الفلسفة، ولم يستطِع التوفيق بينهما، وكان أكثر ميلًا إلى النظرية الإسلامية، نظرية أرسطو أن العالم قديم، ممَّا يترتب عليه نفي الخلق، والله حرَّك العالم الحركة الأولى فقط، فهو المحرِّك الذي لا يتحرَّك.

ونظرية أفلوطين تقول بالفيض؛ أي أن العالم صدر عن الله بالضرورة كما يصدر الضوء عن الشمس أو الماء عن الينبوع، فليس لله إذن فضل في الخلق.

ونظرية الإسلام تفصل بين الله والعالم، وتُنادي أساسًا بالخلق من عدم، أي أن العالم لم يكن، ثم كان بأمر الله، طبقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، ولذلك فإن جميع علماء الكلام يقولون: الله خالق.

وكان للكندي موقف من هذه المسألة يختلف عن الفارابي، ويختلف موقف الفارابي عن موقف ابن سينا، كما يختلف موقف ابن رشد عن موقف سابقيه.

وخلاصة نظرية الكندي أن الله هو «الواحد الحق»، وكل شيء نقول عنه إنه «واحد»، سواء أكان الواحد الرياضي، أم الشيء الطبيعي الذي نصفه بأنه واحد، فإنما هو واحد بالمجاز. أمَّا «الواحد» الحق فهو: ««الواحد» بالذات الذي لا يتكثَّر بتةً بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا مكان ولا زمان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء …»[٤]

أمَّا صلة الله بالعالم فهي صلة الإبداع وهي صفة تماثل الخلق، إلَّا أن معنى الإبداع يدل على أكثر من الخلق، فالإبداع أوقع في معنى الخلق من عدم، كما أنه يدل على التدبير والنظام. وفي ذلك يختم الكندي كتابه بقوله: «فـ «الواحد» الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلَّا عاد ودثر.»

وهكذا نرى أن الكندي يعتمد على النظرية الإسلامية في القول بالوحدانية والخلق من عدم؛ أي الإبداع، ثم وصف الله بالصفات التي نقلها عن الفلاسفة من أنه ليس بجنس ولا نوع ولا حامل ومحمول، إلى غير ذلك وهي صفات سلبية.

فإذا انتقلنا إلى الفارابي رأينا أنه أول من وفَّق بين أرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، بين فلسفة الوجود وفلسفة «الواحد»، فكان الله عنده هو «الموجود الأول». وهو يعني بالأول المبدأ الأول لجميع الموجودات، والسبب الأول لوجودها. وهو يفتتح كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» بقوله: «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها.» ويقول في كتاب «تحصيل السعادة»: «إننا ينبغي في علم ما بعد الطبيعة أن نسلك سبيل النظر في الموجودات لنبحث عن علتها، كيف وجودها؟ ولماذا وجودها؟ ومن أي فاعل وجودها؟ وهكذا حتى ينتهي الفاحص إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصل … بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات.»

[٤] كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص١٤١.

ثم يمضي الفارابي فيصف الله بأنه بريء من جميع أنحاء النقص. وأنه دائم الوجود بجوهره وذاته، وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده، وهو مباين بجوهره لكل ما سواه، لا شريك له، ولا ضدَّ له.

ونود أن نُلاحظ أن إطلاق الفارابي صفة «الجوهر» على الله، لم يرضَ عنها ابن سينا فيما بعد، ولم يأخذ بها الكندي من قبل.

والفارابي لا يقف في أوصاف الله عند الأوصاف السلبية فقط، بل يصفه بأوصاف ثبوتية، وفي ذلك يقول: «الأسماء التي ينبغي أن يُسمَّى بها الأول هي الأسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود.»[٥] فهو يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس، ولكنه يخلع عليها الإطلاق والتعالي، وأنها تخصه وحده في ذاته، مثل أنه موجود واحد حيٌّ كامل عدل جواد.

أمَّا ابن سينا فقد سلك مسلكًا آخر، ولو أنه يعتمد إلى حدٍّ كبير على أرسطو والفارابي، إلَّا أنه ينفرد بعدة أمور؛ فالشيخ فيلسوف «وجود»، فهو يتابع أرسطو في تعريفه الميتافيزيقا أنها العلم بالموجود من حيث هو موجود. والموجود الأول الواجب الوجود هو الله، وقد يكتفي ابن سينا بقوله عن الله إنه «الواجب»، على حين أن الفارابي يُؤثر أن يصفه بقوله: «الأول». فالفرق بينهما يقع في أن المعلِّم الثاني ينظر إلى الله من جهة أنه المبدأ الأول، وفي أن الشيخ الرئيس ينظر إليه من جهة أنه واجب الوجود.

فالله موجود، ولكن كيف لنا أن نُعَرِّف أو نَعْرِف «الموجود»؟

لا يُقدِّم ابن سينا أي تعريف، بل يذكر أن معنى «الموجود» من المعاني البديهية، وفي ذلك يقول في «إلهيات الشفاء»: «إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتسامًا أوليًّا، ليس ذلك الارتسام ممَّا يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها.»

وهذه واقعية ساذجة؛ لأن إثبات وجود «الموجود» هو مطلب الفلسفة، فالقول بأنه بديهي التصوُّر، ولا يحتاج إلى إثبات، إبطال للنظر الفلسفي.

ويعنينا على كل حال الوقوف عند معنى الضروري، أو الواجب.

فقد قسَّم ابن سينا الشيء «الموجود» قسمةً منطقية؛ فهو إمَّا واجب، وإمَّا ممكن، وإمَّا ممتنع. وهذه الثلاثة يعسر تعريفها تعريفًا محققًا؛ لأن من أراد تعريف الواجب أخذ في حدِّه الممكن أو المحال، فقال: الواجب إنه غير الضروري أو إنه المعدوم، أو إنه الذي لا

[٥] «أراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٤٢.

يمكن أن يُفرَض معدومًا، أو إنه الذي إذا فُرض بخلاف ما هو عليه كان محالًا. ومن أراد تعريف الممكن أخذ في حدِّه الضروري أو المحال؛ وبهذا ينتهي إلى أن معنى الواجب من المعاني الأولية البديهية.

وتعريف واجب الوجود هو عند ابن سينا ««الموجود» الذي متى فُرِضَ غير موجود عرض منه محال.» أمَّا الممكن الوجود فهو الذي متى فُرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض عنه محال.

وواجب الوجود قد يكون واجبًا بذاته، وقد يكون واجبًا بغيره؛ فالواجب بذاته هو الذي يلزم عنه محال إذا فُرض عدمه، والواجب بغيره هو الذي يكون واجبًا إذا توافرت فيه شروط معيَّنة، مثل الاحتراق عند ملاقاة الخشب للنار، فإنه واجب بغيره، وذلك عند وجود القوة الفاعلة بالطبع وهي النار. وهكذا تقع القسمة في ثلاثة؛ واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود.

والممكنات هي الموجودات في العالم الحسي التي تحتاج إلى علة مادية وصورية وفاعلة وغائية في وجودها، فكل ممكن الوجود يحتاج إلى علة أخرى في وجوده.

ولكننا لا نستطيع أن نتسلسل في العلل إلى ما لا نهاية له، ولا بد أن نقف عند علة أولى ليس لها علة، وهي «الموجود» الواجب الوجود بذاته.

وهذا البرهان في تسلسل العلل أرسطوطاليسي؛ فالعلل متناهية تنتهي عند علة أولى هي علة العلل، وليست معلولةً لشيء آخر. إنها العلة المطلقة، والعلة التامة، توجد جميع الموجودات من أجلها، ولا توجد هي من أجل شيء. ومن أسماء العلة الأولى أنها المبدأ الأول، كما فعل الفارابي من قبل، وليس في هذه الحجة جديد لأنها مأخوذة عن أرسطو.

يُثبت ابن سينا لواجب الوجود صفات إيجابيةً على رأسها أنه واحد، ثم يمضي يصفه بصفات سلبية، أنه لا ماهية له، ولا جنس، ولا فصل، ولا كيفية، ولا كمية، ولا أين، ولا متى، ولا ندَّ له، ولا شريك له، ولا ضدَّ له …

وواجب الوجود تام الوجود، بل «فوق التمام». وهو خير محض؛ لأن الوجود خيرية. وهو حق أيضًا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقًا، فلا أحق بهذه الطريقة ممَّا يكون الاعتقاد بوجوده صادقًا.

وواجب الوجود عقل محض؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه. وكذلك هو معقول محض، وذاته عقل وعاقل معقول. وهو «يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا

يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يُحوج تصوُّرها إلى لطف قريحة.»[٦]

وللشيخ في «الإشارات» طريق حدسي يتلاءم مع فلسفته الإشراقية، ويختلف عن الطريق البرهاني المذكور في «الإلهيات» والنجاة. وهذا الطريق هو تأمُّل الوجود نفسه دون اعتبار من النظر في أحوال المخلوقات، وفي ذلك يقول: «تأمَّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمُّل لغير نفس الوجود، ولم يحتَج إلى اعتبار من خلقه، وإن كان ذلك دليلًا عليه. ولكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.»

ومن الطبيعي أن ينهج ابن رشد نهجًا آخر في إثبات وجود الله؛ لأنه أكثر وفاءً وإخلاصًا للمشَّائية. ولا غرو فهو من أشهر شراحه، ومع ذلك فإنه يُبدي وجهة نظره الخاصة التي تختلف عن غيره من الشرَّاح السابقين؛ من أمثال الإسكندر وثامسطيوس، وهذا طريق الفلسفة.

وله مسلك آخر يتبع فيه طريق الدين.

وخلاصة ما ينتهي إليه ابن رشد من الطريق الفلسفي أن الله هو المحرِّك الذي لا يتحرَّك، وأنه المحرِّك الأقصى الذي لا محرِّك بعده. وخلاصة رأيه طبقًا للطريق الشرعي أن الله خالق؛ ذلك أنه في الطريق الأول ينظر إلى العالم وما فيه من موجودات محسوسة، وهي «الجواهر» المحسوسة، وينظر في مبادئها، على حين أنه في الطريق الثاني ينظر إلى الكائنات، فيرى أنها مخلوقة، وأنها موافقة للإنسان، وهما الدليلان اللذان سَمَّاهما بدليل الاختراع ودليل العناية.

وفي كتابه «تلخيص ما بعد الطبيعة»، يبحث في «الموجود» والجوهر والواحد. وعلى خلاف الشيخ الرئيس لا يعتبر «الموجود» من المعاني البديهية، ولكنه يقال على ثلاثة أنحاء؛ (١) على كل واحد من المقولات العشر. (٢) على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن. (٣) وعلى ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصوَّرت تلك الذات أو لم تتصوَّر. وأشهر المعاني هما الأخيران؛ أي أن «الموجود» إما أن يُطلق على الذات، وإمَّا على الصادق.

[٦] «الإلهيات»، ص٣٥٩.

فالله موجود، بمعنى أنه ذات خارج أنفسنا، وبمعنى أن له حقيقة، وتصوُّرنا له في أذهاننا مطابق لهذه الحقيقة.

ونرجع إلى «الموجود» المحسوس؛ فهو أشهر ما يقال عليه «الموجود». وله أربع علل في وجوده؛ مادية وصورية وفاعلة وغائية. هذا «الموجود» المحسوس مثل الشجرة، وهذا الكتاب، وغير ذلك. يُسمَّى باصطلاح أرسطو «جوهر أول». ثم من «الموجود» المحسوس الجزئي يتصوَّر الذهن معنًى كليًّا، مثل قولنا الشجرة والكتاب. والكليات هي «الجوهر الثاني».

و«الموجود» المحسوس مكتفٍ في وجوده بذاته، وليس له علة خارجة عنه. يقول ابن رشد ملخِّصًا مناقشةً طويلةً في هذا الموضوع: «بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في وجود الجوهر المشار إليه، وأن الشخص إنما فاعله شخص آخر مثله بالنوع أو شبيهه.»

بعبارة أخرى: أي أن هذه الشجرة مكتفية في وجودها بنفسها، وأن الذي أوجدها شجرة أخرى مثلها في نوعها، وهكذا. ولكننا لا نستطيع أن نمضي إلى ما لا نهاية في سلسلة المحرِّكات أو العلل المحرِّكة الفاعلة، بل لا بد أن ننتهي إلى محرِّك أول «لا يتحرَّك أصلًا، ولا من شأنه أن يتحرَّك لا بالذات ولا بالعرض. وإذا كان ذلك كذلك؛ فهذا المحرِّك أزلي ضرورة.»[٧]

الدليل السابق دليل طبيعي وميتافيزيقي، ولكن ابن رشد يسوق دليلًا آخر يعده نفسانيًّا؛ لأنه يعتمد على المبادئ الموضوعة في علم النفس، وهو يستشهد بما قيل في الشرائع الإلهية: «اعرف نفسك تعرف خالقك.»[٨] ذلك أن للصور وجودَين؛ وجودًا محسوسًا، ووجودًا معقولًا، من حيث تجرُّدها من الهيولى. وهذه هي العقول المفارقة التي تُحرِّك الأجرام السماوية بالشوق. وإذا كانت العقول المفارقة كثيرةً بحسب كثرة الأفلاك؛ فإن المحرِّك الأول الذي يُحرِّك العالم على سبيل الشوق إليه، لا بد أن يكون واحدًا. ولَمَّا كان العالم واحدًا، فلا بد أن يكون له مبدأ واحد، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد. وها هنا يُشير ابن رشد إلى الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢).[٩]

[٧] «تلخيص ما بعد الطبيعة»، ص١٢٤.

[٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

[٩] المرجع السابق، ص١٤١.

هذه هي جملة آراء الفلاسفة في إثبات وجود الله، والصفات التي تليق به، ولكنَّ المتأخرين حتى من علماء الكلام اعتمدوا على نظرية ابن سينا في أن الله واجب الوجود، كما يتضح ذلك من «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

العالم

هل العالم قديم أم محدث؟ وكيف خُلِقَ هذا العالم؟ وممَّ يتكوَّن؟ هذه هي المسائل الرئيسة التي بحثها علماء الكلام.

وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين القول بقدم العالم، وهو قول صريح عند أرسطو، وأقل صراحةً عند أفلاطون وأفلوطين؛ ذلك أن العالم عند أفلاطون قديم أيضًا، إلَّا أن الله نظَّمه، ولو أنه في مواضع أخرى في محاوراته يقول بـ «الصانع» الذي تأمَّل المثُل الأزلية فصنع العالم على مثال هذه المثُل. أمَّا أفلوطين فلا خلق عنده؛ لأن نظريته هي الفيض أو الصدور، والتي تنتهي بنوع من وحدة الوجود.

وهذه النظريات كلها تُعارض الإسلام الذي يُقرِّر صراحةً أن الله مباين للعالم متعالٍ عنه، وأنه تعالى خلقه بعد أن لم يكن، وأنه سبحانه قادر أن يُبدِّل الخلق غير الخلق، وأن يُعيده مرةً ثانية.

وقد وقف فلاسفة المسلمين من هذه النظريات مواقف مختلفة؛ بعضهم يُتابع النظرية الإسلامية فيقول بالخلق، وأن العالم ليس قديمًا ولا أزليًّا. وبعضهم الآخر أخذ بقدم العالم ولكنه حاول أن يُفسِّر القِدم تفسيرًا لا يتنافى مع قدرة الله في الخلق، وفريق ثالث ذهب إلى تسلسل الكائنات عن الله بطريق الفيض.

ويبدو أن الكندي وحده كان الفيلسوف الذي عارض القول بقدم العالم، وذلك على أساس النظر الرياضي في الكون وإثبات أنه متناهٍ، فإذا كان متناهيًا فهو غير أزلي، وله رسائل كثيرة في تناهي الجرم خلاف رسالته إلى المعتصم بالله. فالجرم نهائي، وكذلك جرم الكل؛ أي العالم كله؛ لأن الجرم ذو جنس وأنواع، فلا يمكن إذن أن يكون أزليًّا. أمَّا الأزلي فلا جنس له، فالجرم ليس هو الأزلي.

والأزلي هو اصطلاح الفلاسفة الذي يُقابل القديم عند المتكلِّمين. والمقصود بالأزلي أن الموجود لا أول له، وقد يُطلق الأزلي على ما لا أول له ولا آخر؛ ولهذا السبب أخذ يُبرهن على أن كل شيء في هذا العالم، سواء الجرم أو المكان أو الزمان أو الحركة، فله نهاية، وإذا كان متناهيًا فله أول؛ أي له بداية ونهاية.

من أجل ذلك شرع يقيم الأدلة على نفي اللانهائية، وهي أدلة في جملتها رياضية؛ منها أن تفترض اللامتناهي موجودًا، ولْنأخذ جزءًا فيُصبح الباقي إمَّا متناهي العظم، وإمَّا لا متناهي العظم، ثم نطرح هذا الجزء المتناهي الذي أخذناه من اللامتناهي، فإن كان الباقي متناهيًا؛ كان الحاصل متناهيًا، وإن كان الباقي لا متناهيًا، وزدنا عليه ما أخذناه؛ كان المجموع أعظم، وهذا خُلْف.

ويترتَّب على ذلك أن الأزلي وحده هو الله، وأن العالم غير أزلي.

أمَّا الخلق فيصفه الكندي بأنه إبداع؛ فالله هو المبدع القوي الممسك لكل ما أبدع. غير أن هذه العملية لم يُوضِّحها لنا الكندي، وأكبر الظن أن أحدًا من الفلاسفة سواء من القدماء أم من المحدثين لم يستطِع أن يُوضِّحها توضيحًا كافيًا؛ لأنها عملية تسمو على المستوى الطبيعي، وترتفع إلى مجاهل الميتافيزيقا.

فإذا انتقلنا إلى الفارابي رأينا أنه يُفسِّر وجود العالم عن «الأول»، متبعًا نظرية الفيض. وهو يصرح بذلك مستخدمًا هذا الاصطلاح بالذات، وأول ما فاض عن «الأول»، أول آخر؛ لأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد. بذلك يصدر عن الأول الثاني، ثم عن الثاني الثالث، وهكذا إلى العقل العاشر. يقول الفارابي: «والأول هو الذي عنه وُجِد، ومتى وُجِدَ للأول الوجود الذي هو له؛ لزم ضرورةً أن يُوجَد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ...»[10] ثم يقول: «يفيض من الأول وجود الثاني؛ فهذا الثاني هو أيضًا جوهر غير متجسِّم أصلًا، ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ...»[11] ويمضي هكذا إلى العقل المحرِّك لفلك القمر، ثم العقل الخاص بعالم ما تحت فلك القمر وهو العالم الأرضي، وفي هذا العالم الأرضي نجد الأسطقسات الأربعة؛ أي العناصر، وهي؛ النار والهواء والماء والأرض. وعنها توجد الأجسام الطبيعية من معدِنية مثل؛ الحجارة والمعادن، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق.

والعقل الفعَّال، أو العقل العاشر، وهو آخر العقول التي فاضت عن الأول بذلك التسلسل الذي ذكرناه، هو المدبِّر للعالم الأرضي، والذي به يتصل الإنسان، وبهذا الاتصال يُفسِّر الفارابي أمورًا كثيرةً من صميم نظرية المعرفة ومن الدين، كنظرية الوحي.

---

[10] «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٣٨.

[11] السابق، ص٤٤.

ولكن القول بالفيض يُؤدِّي حتمًا إلى ضرب من وحدة الوجود، ويتنافى مع القول بالخلق من عدم، ويُخضع الله للضرورة، فلا يكون إيجاد العالم عن إرادة ومشيئة، بل عن فيض ضروري؛ ولهذا السبب أنكره المسلمون.

ينقسم العالم قسمين كما هو الحال عند أرسطو؛ عالم السماء، وعالم الأرض. أي أن العالم كله كرة ضخمة مركزها الأرض وما يُحيط بها إلى فلك القمر، وإلى هنا ينتهي العالم الأرضي. أمَّا ما فوق فلك القمر إلى كرة السماء الأولى فهو عالم السماء. وهكذا فهم القدماء علم الفلك.

ونرجع إلى عملية الخلق، فنقول: إنَّ الأول فاض عنه الثاني وهو عقل، إنه العقل الأول، ولكن الثاني يقوم بعمليتَين هما أنه يعقل ذاته فيلزم عنه وجود الثالث؛ أي العقل. ومن حيث إنه متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود السماء الأولى.

والثالث يفيض عنه شيئان؛ العقل الرابع حين يعقل ذاته، وكرة الكواكب الثابتة؛ لأنه متجوهر بذاته، ثم يتسلسل الفيض الثنائي على هذه الشاكلة؛ فيوجد زحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر. وها هنا ينتهي وجود الأجسام السماوية.

وتتسلسل الكائنات من حيث الأفضل فالأفضل مرتَّب تنازليًّا؛ فالأول أفضلها وأشرفها لا يعدله شيء في فضله وكماله وشرفه، ثم الثاني، وهكذا. وكذلك السماء الأولى أفضل من كرة الكواكب الثابتة، وهذه أفضل من كرة زحل، إلى أن ننتهي إلى آخر الأجسام السماوية وهو القمر.

أمَّا العالم الأرضي فإنه يتكوَّن بعد حدوث الأسطقسات (أي العناصر الأربعة)، من اختلافها وامتزاجها، فتحدث أصناف الأجسام الكثيرة المتضادة. وهذه هي الفلسفة الطبيعية التي سادت منذ اليونان حتى العرب.

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في القول بالصدور وكيفيته وحدوث العالم، إلَّا في بعض التفاصيل؛ فقد رأينا أن الفارابي يذهب إلى نوعين من التعقُّل عنهما يصدر عقل آخر وكرة فلك، مثال ذلك أن الثالث يعقل ذاته فيصدر عنه العقل الرابع، ويصدر عن تجوهره بذاته كرة الكواكب الثابتة. أمَّا ابن سينا فعملية الفيض عنده التي يُعلِّل بها «الكثرة» ثلاثية لا ثنائية.

الواقع أن مشكلة تفسير وجود الكثرة في هذا العالم وكيفية خروجها عن الواحد، من المشاكل التي واجهها فلاسفة اليونان، واجتهد فلاسفة العرب في حلها. والقاعدة عند

الفارابي، ثم عند ابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد؛ ولهذا السبب لا يصدر عن الله إلَّا شيء واحد، ثم عن هذا الواحد تصدر عند الفارابي اثنينية كما وضَّحنا من قبل. ويجعل ابن سينا هذه العملية ثلاثية؛ إذ يلزم عن العقل الأول: (١) بما يعقل الأول (أي الله) وجوده عقل تحته. (٢) وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى، وكمالها وهي النفس. (٣) وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له، المندرجة في تعقُّله لذاته جرمية الفلك الأقصى.[١٢]

بعبارة أخرى يصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء؛ عقل ونفس وجسم.

ويُوفِّق ابن سينا بين المصطلحات الفلسفية والمصطلحات الدينية الإسلامية، يقول في «رسالة معرفة النفس الناطقة»: «هذا العقل له ثلاثة تعقُّلات؛ أحدها أنه يعقل خالقه تعالى، والثاني أنه يعقل ذاته واجبةً بالأول تعالى، والثالث أنه يعقل كونه ممكنًا لذاته. فحصل من تعقُّله خالقَه عقل هو أيضًا جوهر عقل آخر، كحصول السراج من سراج آخر. وحصل من تعقُّله ذاته واجبةً بالأول، نفس هي أيضًا جوهر روحاني كالعقل، إلَّا أنه في الترتيب دونه. وحصل من تعقُّله ممكنةً لذاته، جوهر جسماني هو الفلك الأقصى.

والفلك الأقصى هو الفلك الأطلس، وهو في المصطلح الديني العرش.

والعقل العاشر يُقال له «العقل الفعَّال» وواهب الصور، والروح الأمين، وجبرائيل، والناموس الأكبر.»[١٣]

وقد رأينا أن الترتيب ينزل من واجب الوجود متسلسلًا إلى العقل العاشر وفلك القمر، ثم يحصل العالم العنصري، وهو عالم الكون والفساد بما فيه من عناصر أربعة؛ النار والهواء والماء والأرض، والتي منها تتكوَّن المعادن، ثم ترتقي إلى النبات، ثم ترتقي إلى الحيوان، ثم الإنسان وهو أكمل الحيوانات وأشرفها.

ونظرية ابن رشد في العالم أقرب إلى النظرية الأرسطية؛ فالعالم كله، والأجسام الطبيعية الجزئية، تتركَّب من مادة ومن صورة؛ أي من مبدأين متعارضَين. ولا يمكن أن توجد الهيولى عن الصورة؛ إذ لا يمكن تفسير وجود «الموجود»، وبخاصة المحسوس إلَّا بمبدأين

---

[١٢] «الإلهيات»، ص٤٠٦.

[١٣] رسالة العروس، نشرها الأستاذ «كوينس» في مجلة الكتاب العدد الخاص بابن سينا، أبريل ١٩٥٢م.

هما؛ المبدأ المادي، والمبدأ الصوري. فإن وُجد موجود هو صورة محضة وفعل خالص، فلا بأس من تفسيره بعلة واحدة، هي العلة الصورية، وذلك هو الله. أمَّا العالم فلا بد من تفسيره بعلتَين على الأقل.

وقد رأينا أن الفارابي ثم ابن سينا يُفسِّران وجود سائر الموجودات عن «الأول» بطريق الفيض، حتى نبلغ عالم العناصر والمركَّبات؛ أي أن المادة تفيض عن الصورة.

هل يُتابع ابن رشد الشيخ الرئيس والفارابي؟

لقد ظن البعض عند النظر في كلام ابن رشد أنه يتحدَّث عن صدور العقول عن المبدأ الأول حتى العقل العاشر، أنه يأخذ بنظرية الصدور أو الفيض. وهذا وهم؛ لأن ابن رشد لا يقول بذلك.

فهو فيما يختص بـ «الموجود» المحسوس يذهب إلى أنه مكتفٍ في وجوده بمبادئه؛ أي بصورته ومادته. وأن وجود هذا المحسوس إنما جاء عن محسوس آخر مثله، وأن «المولد بالذات للشخص هو شخص مثله، ولذلك يقول أرسطو إن الإنسان إنما يولد إنسانًا …»[١٤] وحاصل هذا الكلام أن الأنواع والأجناس أزلية؛ أي قديمة بذاتها، أو تصعد إلى المادة الأولى، فمن أين جاءت؟

ولْنتأمَّل هذه الفقرة التي أنقلها بتمامها لأهميتها: «وإذا كان هذا كما وصفنا، وتبيَّن أن الأجرام السماوية هي سبب في وجود الأسطقسات وعلى كم جهة هي لها سبب؛ فصور الأسطقسات هي العلة القريبة لوجود المادة الأولى المشتركة لها، وذلك على جهة الصورة والغاية فقط، فإنه ليس يمكن أن يُتصوَّر من الأسباب للمادة الأولى غير هذين السببين فقط؛ فإن الفاعل إنما يفعل الشيء بأن يُفيده جوهره الذي هو به ما هو وهي صورته. والمادة الأولى ليست ذات صورة فيكون لها فاعل، ولا يمكن أيضًا أن يُتصوَّر لها مادة أخرى إذ كانت هي الأولى.»[١٥]

ونحن نرى أن آخر هذه الفقرة يتعارض مع أولها؛ «فالمادة الأولى» سُمِّيَتْ كذلك لأنها أُولى وليس لها مبدأ أول آخر. هي قوة محضة بحسب تعبير أرسطو، فهي غير مصورة. إنها إمكان محض؛ لذلك كيف يزعم ابن رشد بعد ما قرَّره أن «السبب في وجود مواد الأجرام السماوية صورها فقط.»

[١٤] «تلخيص ما بعد الطبيعة»، ص١٥٦.

[١٥] المرجع السابق، ص١٥٧.

وابن رشد أكثر صراحةً في مواقع أخرى حين يتعرَّض لقدم العالم. فلا نزاع في الموجودات المحسوسة التي تكون وتُفسد داخل العالم في أنها مركبة من مادة وصورة، وأنها تتكوَّن عن مثيلها الذي يولدها، كالإنسان يولد إنسانًا، والشجرة شجرةً وهكذا. فالمادة أصل لا ريب فيه في تكوين الموجودات المحسوسة. حتى إذا صعدنا إلى العالم كله، وبحثنا أقديم هو أم حديث؛ رأينا أن ابن رشد يقف موقفًا وسطًا، وقسَّم المسألة ثلاثة أقسام بحسب ثلاثة أصناف من الموجودات؛

(١) فالموجودات المحسوسة الجزئية مثل النبات والحيوانات والمعادن وسائر الأجسام الشبيهة بذلك «محدثة»؛ لأنها وُجدت عن شيء غيرها، ومن مادة، والزمان متقدِّم على وجودها. والقدماء من الحكماء وكذلك الأشاعرة متفقون على ذلك.

(٢) طرف مقابل لهذه الموجودات، وهو «موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء، ولا تقدَّمه زمان. وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتَين على تسميته قديمًا. وهذا القديم مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له.»[١٦]

(٣) ثم صنف بين هذَين الطرفَين؛ فهو «موجود لم يكن من شيء، ولا تقدَّمه زمان، ولكنه موجود عن شيء؛ أعني عن فاعل. وهذا هو العالم بأسره.» وهذا «الموجود» أي العالم كله، يعتبره أرسطو غير محدث حقيقي، وغير قديم حقيقي. فالعالم قديم بمعنى أنه موجود لم يكن من شيء، ولا تقدَّمه زمان. أمَّا الصفة الثالثة التي يخلعها ابن رشد على العالم من أنه موجود عن شيء؛ أي عن فاعل، فهذا ما سبق أن فصَّلناه عند الكلام عن الله وأنه محرِّك العالم، ولكنه محرِّك لا يتحرَّك، وقد حرَّك العالم على سبيل الشوق لا على سبيل الفعل الحقيقي؛ أي أن العالم هو الذي اشتاق إلى الله فتحرَّك.

هذا هو رأي ابن رشد الفيلسوف، أمَّا ابن رشد الفقيه، فإنه يُقرِّر الخلق ويقطع به طبقًا للنصوص الواردة في القرآن، والتي تدل على أن العالم محدث بالحقيقة، وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ٧). ويُفسر ابن رشد هذه الآية بقوله: إن هذا يقتضي وجودًا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانًا قبل هذا الزمان.

[١٦] «فصل المقال»، ص١٢.

نقول: هذه من جملة آراء الفلاسفة حتى ابن رشد عن العالم، بنَوها على العالم الطبيعي الذي كان متداولًا في زمانهم، ولكن هذا العلم ابتداءً من القرن السادس عشر أخذ يتغيَّر تغيُّرًا أساسيًّا؛ فعلم الفلك على يد كوبرنيق وجاليليو أصبح شيئًا آخر خلاف علم الفلك القديم، ولا تزال المباحث الفلكية تتقدَّم في هذا العصر مع اختراع التلسكوب وغيره من الآلات الدقيقة، ومع إطلاق سفن الفضاء. وكذلك علم الطبيعة بعد تفتيت الذرَّة ومعرفة سر تركيبها انقلب انقلابًا عظيمًا. وقُل مثل ذلك عن علم الحياة بفروعه. ولم تعد العناصر أربعةً هي النار والهواء والماء والأرض كما كان يُظَنُّ؛ لهذا السبب فإن الفلسفة التي بُنيت على تلك العلوم، والتي تصوَّرت العالم تصوُّرًا خاصًّا، لم يعد لها مجال في العصر الحاضر، ولا بد من إقامة الفلسفة الإسلامية حديثًا على صرح العلم الحديث، آخذةً في اعتبارها ما حقَّقه العلم بمناهجه الحديثة من تقدُّم هائل.

وينبغي أن نضع في اعتبارها أن كانط الفيلسوف نظر في مسألة قدم العالم ولم يستطِع أن يقضي فيها برأي؛ فالأدلة على القدم تُكافئ الأدلة على الحدوث، وكذلك الأدلة على خلود النفس. ومن أجل ذلك يُخرَج البحث في قدم العالم وفي خلود النفس عن نطاق المعرفة العقلية، إلى ضرب آخر من المعرفة العملية التي ينبغي أن نُسلِّم بها تسليمًا.

الإنسان

الإنسان بدن ونفس، ولا بد له من تحقيق مطالب البدن ومطالب النفس على السواء؛ حتى تتيسَّر له الحياة السليمة في هذه الحياة.

وقد عُنيت الفلسفة اليونانية الموروثة عن أفلاطون وأرسطو بالالتفات إلى النفس أكثر من عنايتها بالبدن؛ لأن حقيقة الإنسان عندهم هي أنه حيوان ناطق مفكِّر عاقل، فالذي يُميِّزه عن الحيوانات والبهائم هو هذا الجزء من النفس، نعني التفكير والعقل.

وقد ورثت الفلسفة عن اليونانيين أمرًا آخر فيما يختص بفلسفة الإنسان، هو قسمة الناس قسمَين؛ الخاصة والجمهور. وهذه القسمة متأصِّلة بالطبع في البشر، ولا سبيل إلى التسوية بين الناس. والخاصة من الناس هم الذين يُزكون عقولهم بالعلوم النظرية لا بالصنائع العملية. على الجملة رفع النظر على العمل حقيقة لا شك فيها سادت الفلسفة اليونانية، وأخذها عنهم فلاسفة العرب.

غير أن الإسلام في جوهره لا يُميِّز بين الناس إلَّا على أساس التقوى والصلاح؛ فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي إلَّا بالتقوى. ومن هنا أفسح الإسلام

المجال لكل طالب وباحث ومفكِّر وعامل، سواء أكان من الأشراف أم من العبيد والموالي. وكثيرًا ما نقرأ عن فقهاء نبغوا في الإسلام ولم يُعرف لهم حسب موصول أو جاه ومال، كالغزالي حجة الإسلام مثلًا.

ومن جهة أخرى لم ينظر الإسلام إلى الإنسان باعتبار أنه عقل فقط، أو إلى نفسه فقط مغفلًا جانب البدن. على العكس الإنسان كائن مركب من جسم له مطالبه من شهوات لا بد له من تحقيقها حتى تستقيم الحياة، ومن نفس لا بد له كذلك من تحقيق مطالبها؛ ولذلك لم يُحرِّم الإسلام زينة الحياة، ولا نهى عن الطعام والشراب، ولكنه نصح بالتوسُّط والاعتدال.

فهل اتبع فلاسفة المسلمين عند بحثهم في الإنسان ما جاء في القرآن وما أُثر عن الرسول، أم ما تُرجم إليهم عن اليونان؟

إن ما يستلفت النظر حقًّا في هذه المسألة هو إغفال مفكري الإسلام النظرية القرآنية عن الإنسان ما هو؟ وكيف ينبغي أن يسلك في هذه الحياة؟ لقد سادت فيهم النظريات اليونانية المأخوذة عن أفلاطون وأرسطو، وبخاصة أرسطو في كتبه النفسية والأخلاقية والسياسية.

ما الإنسان؟ إنه حيوان ناطق؛ هذا الجواب أرسطوطاليسي يُقسِّم النفس ثلاثة أقسام بحسب الكائنات الحية؛ النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس العاقلة. ومعنى أن الإنسان حيوان عاقل، أنه نوع من جملة الأنواع الأخرى الداخلة في هذا الجنس المسمَّى حيوانًا.

وليست بين أيدينا كتب للكندي تبحث في النفس بطريقة مطوَّلة، أو في الأخلاق والسياسة؛ ولذلك يصعب علينا معرفة رأيه. أمَّا الفارابي فقد اتجه في كتاباته وجهةً إنسانية؛ ففي «المدينة الفاضلة» يبحث في الإنسان باعتبار أنه يأتي في سلسلة الموجودات بعد الكائنات السماوية. يقول ما نصه: «فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذَّى وهي القوة الغاذية، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس …» ويمضي بعد ذلك يُعدِّد الحواس كالشم والذوق والسمع والبصر، ثم المتخيلة التي تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، ويفصل بعضها عن بعض، ثم الناطقة التي بها يعقل الإنسان للمعقولات، ويُميِّز بين الحسن والقبيح، ويكتسب الصناعات والعلوم. والأساس الذي يعتمد عليه الفارابي، بل وابن سينا أو ابن باجة أو ابن رشد هو كتاب «النفس»

لأرسطو،[١٧] والذي لعب دورًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وكان الدعامة الكبرى للمباحث النفسية، وتحديد قوى النفس الإنسانية وملكاتها.

حقًّا كان لأفلاطون نظر آخر في النفس الإنسانية فقسَّمها قسمةً ثلاثيةً على أساس الشهوة والغضب والتعقُّل، والعقل يضبط هوى الشهوات وجموح الغضب، فيكون من ذلك فضيلة الإنسان الرئيسة، غير أن فلاسفة العرب في الأغلب سلكوا مسلك المعلِّم الأول في ترتيب القوى النفسية إلى غاذية وحسَّاسة وعاقلة.

ومهما يكن من شيء فلم يُبدع فلاسفة العرب جديدًا في علم النفس الذي يجب أن يسير على منهج جديد علمي، خلاف المنهج النظري الذي اتبعوه. فلم تكن لهم تجارِب منظَّمة على سلوك الإنسان، بل إنهم على خلاف أرسطو الذي بدأ تجريبيًّا وألحق علم النفس بالعلم الطبيعي، قد سلكوا بهذا العلم مسلكًا فلسفيًّا؛ فنظروا في الغايات التي ينبغي على الإنسان أن يطلبها، وهي تكميل نفسه تحقيقًا للسعادة القصوى.

وكمال الإنسان بأن يحصل العلوم النظرية حتى يُسَمَّى عاقلًا بالفعل، بعد أن كان بالقوة والاستعداد الفطري عاقلًا. وهذا التحصيل يخضع لغايتَين هما الجميل والنافع. ولا شك أن الأجمل والأحسن أفضل من الأنفع من حيث القيمة؛ فالعلوم النظرية، والفلسفة أعلاها؛ لأنها حكمة الحكم وعلم العلوم، تبغي الأجمل. أمَّا الفنون والصناعات العملية، وهي أيضًا ضرورية للإنسان مفيدة للعمران، فإنها ضرورية من جهة نفعها؛ ولذلك رفع فلاسفة العرب، كما فعل فلاسفة اليونانيين من شأن النظر على العمل، وعدُّوا الفيلسوف الذي يُكمل نفسه بالعلوم النظرية أعلى مرتبةً من الشخص الذي يُتقن الصنائع والفنون العملية ويحذقها. ونحن نجد ذلك في اعترافات ابن سينا التي ذكرها في سيرته، حيث قال إن صناعة الطب يسيرة بالإضافة إلى الفلسفة؛ لأن الطب من العلوم العملية التي يسهل تحصيلها.

وذكر الفارابي في «تحصيل السعادة»، وفي «التنبيه على سبيل السعادة» أن التحصيل يكون بطريقَين؛ التعليم والتأديب. فالتعليم يوصلنا إلى كسب العلوم النظرية، أمَّا التأديب فيطبع المتعلِّمين بطريق الاعتياد على العلوم العملية. والفضائل العملية لها سبيلان هما؛ الأقاويل الإقناعية، والإكراه مع المتمرِّدين الذين يرفضون التعلُّم.

[١٧] انظر ترجمة كتاب «النفس» لأرسطو، الطبعة الثانية، ترجمة الأب قنواتي وأحمد فؤاد الأهواني.

وهكذا إذا حقَّق الإنسان ما يطلبه من علوم نظرية وعملية، وآثر الأجمل والأنفع، بلغ الكمال، وحقَّق السعادة القصوى.

ولكن الفارابي لا يقف عند كمال الإنسان الفرد، أو المتوحِّد بلغة ابن باجة، والذي تبلغ قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيُقبل على العقل الفعَّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة، ولكنه يُقرِّر كذلك أن الإنسان لا يمكن أن «ينال الكمال الذي لأجله جُعلت الفطرة الطبيعية إلَّا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه … ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.»[١٨]

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال أولًا بالمدينة، وتتحقَّق سعادة الإنسان بحسب المدينة التي يعيش فيها، فمنها المدينة الفاضلة، والجاهلة، والضالة، وغير ذلك. وهذه هي نظرية أفلاطون التي بسطها في الجمهورية، والتي كان الفارابي على اطلاع وثيق بها.

وابن سينا الذي بدأ مشَّائيًّا، واعتبر الإنسان جسمًا طبيعيًّا له صورة تُسمَّى نَفْسًا هي كماله الأول، وهي مجموع وظائفه الحيوية، وليست هذه النفس شيئًا يُفارق البدن، انتهى بنظرية دافع عنها هي أن الإنسان مركب من جوهرَين، هما البدن والنفس، وأن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن، مفارق له، وبخاصة بعد الموت.

وقد أشار الشيخ إلى مذهب الماديين ورفضه، فحكى عنهم ما نصه: «ظن أكثر الناس وكثير من المتكلِّمين أن الإنسان هو هذا البدن، وكل أحد فإنما يُشير إليه بقوله «أنا»، فهذا ظن فاسد.»[١٩] أمَّا المذهب الذي يُؤيده ابن سينا فهو أن البدن مغاير للنفس، والنفس جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه، واتخذه آلةً في اكتساب المعارف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفًا بربه، عالمًا بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير مَلَكًا من ملائكته، في سعادة لا نهاية لها. وهذا موافق لرأي الشيخ في قصيدته العينية المشهورة التي يقول فيها:

[١٨] «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٩٦.

[١٩] رسالة في معرفة النفس الناطقة، منشورة في كتاب «أحوال النفس» لابن سينا، ص١٨٣. وقد نقلتُ هذه الرسالة إلى اللغة الإنجليزية في كتابي Islamic Philosophy.

فلأيِّ شيءٍ أُهبطت من شامخٍ سامٍ إلى قمر الحضيض الأوضعِ
إن كان أرسلها الإلهُ لحكمةٍ طُويت عن الفَطِن اللبيب الأروعِ
فهبوطُها إن كان ضربة لازبٍ لتكون سامعةً بما لم تسمعِ
وتعودَ عالمةً بكلِّ خفيةٍ في العالمين فخرمُها لم يرقعِ

وللشيخ الرئيس ثلاثة براهين على جوهرية النفس؛ الأول: أنك إذا تأمَّلت في نفسك رأيت أنك اليوم هو الذي كان موجودًا طول عمرك؛ فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك. والثاني: أن الإنسان إذا كان مهتمًّا في أمر من الأمور، فإنه يستحضر ذاته، حتى إنه يقول إني فعلت كذا أو كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلًا عن جميع أجزاء بدنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن. والثالث: أن الإنسان يقول: أدركت ببصري، وأخذت بيدي، ومشيت برجلي … فنعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئًا جامعًا يجمع هذه الإدراكات، ويجمع هذه الأفعال.

هذا وقد ذكر الشيخ في «الشفاء» برهانًا آخر على جوهرية النفس يُعرف ببرهان «الرجل الطائر»، يذهب فيه إلى أننا لو تصوَّرنا إنسانًا طائرًا في الهواء، غير معتمد على الأرض، فإنه لا يُحس إلَّا بنفسه فقط. وعلى أساس هذا البرهان اعتمد ديكارت في إثباته جوهرية النفس من النظر إلى الفكر فقط، في قوله: «أنا أُفكِّر؛ إذن أنا موجود.»

فالإنسان هو هذه «الأنا» التي يشعر بها كلٌّ منا، وتصدر أفعاله عنها.

ومن هذه الزاوية يكون الإنسان حين يشعر بذاته، مدبِّرًا لنفسه، حرًّا في اختيار طريق الخير أو الشر، مسئولًا عن أفعاله، مثابًا أو معاقبًا عليها. وجميع الفلاسفة يعتقدون في حرية الإنسان.

فهذا أبو نصر الفارابي يبحث عن السعادة وكيف يُحصِّلها الإنسان؛ لأنها مطلب كل واحد، والغاية التي يتطلَّع إليها جميع الناس، وليس وراءها غاية. والناس مختلفون في ظنونهم من حيث السعادة؛ بعضهم يعتقد أنها الثروة، وبعضهم الآخر في الغلبة والسلطان، وغير ذلك. ولكن مهما يكن أمر طالب السعادة فلا بد أن تكون أفعاله التي يُؤدِّيها لبلوغها، صادرةً عن إرادة وطواعية وباختياره. والإنسان الحقيق بهذا الاسم عليه «أن يختار الجميل في كل ما يفعله، وفي زمان حياته بأسره». والشقي هو الذي يفعل الأفعال القبيحة طوعًا.

ولكن الإنسان لا يمكن أن تصدر أفعاله عن فكر ورؤية باستمرار، بل لا بد له أن يعتادها حتى يألفها وتصبح فيه خلقًا راسخًا؛ فالأخلاق إنما تحصل عن العادة، والدليل

على ذلك «ما نراه يحدث في المدن؛ فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخيارًا بما يُعوِّدونهم من أفعال الخير.»[٢٠]

وقد وصف الفارابي هذه الأفعال التي ينبغي على أصحاب السياسات، أي على الحكام أن يُعوِّدوا الشعب عليها؛ فهي الصحة، والاعتدال في الطعام والشراب، وسائر الفضائل كالشجاعة والصدق والاقتصاد والعفة وغير ذلك.

ثم إن أفعال الإنسان منها ما تلحقه بسببها محمدة أو مذمَّة، وهذه الأفعال إمَّا مادية بدنية؛ كالقيام والقعود والركوب والنظر والسماع. وإمَّا عوارض للنفس؛ مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك. وإمَّا أفعال تنشأ عن التمييز بالذهن. والإنسان الذي ينقاد لشهواته، ويتبع لذاته، هو الذي يضل ويشقى ويفعل القبيح، ولا يكون حرًّا لأنه عبد لهذه الشهوات. أمَّا من كان له «جودة الرؤية»، وقوة العزيمة على ما أوجبته الرؤية، فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نُسميه الحر باستئهال. ومن لم تكن له هاتان ففي عادتنا أن نُسمِّيه البهيمي. ومن كانت له «جودة الرؤية» فقط دون قوة العزيمة، سمَّيناه العبد بالطبع.»[٢١]

فالإنسان في نظر الفارابي إمَّا حر، وإمَّا بهيمي، وإمَّا عبد، بحسب استعمال عقله وإرادته. ولا يكفي العقل وحده، أو قوة العزيمة وحدها في أن تجعل الإنسان حرًّا، بل لا بد له من الجمع بين العقل والإرادة.

وبذلك ارتفع شأن المسلمين زمان ازدهار حضارتهم، فأقبلوا على العلوم والصناعات، ونظروا فيها بعقولهم، ووضعوا لها القوانين، ثم قاموا على تطبيقها بقوة عزائمهم، مراعين في ذلك الجميل أولًا، ثم النافع ثانيًا.

وقد نظر ابن رشد إلى هذه المسألة، نعني حرية الإنسان ومسئوليته ووجوب إقباله على الصنائع، حتى يتم العمران ويرتفع شأن الأمة من زاوية أخرى، هي زاوية علاقة الله بالإنسان، وارتباط الأفعال بأسباب ومسببات ضرورية. فقد قرَّر المعتزلة حرية الإنسان، وأنه الفاعل على الحقيقة لما يصدر عنه، وذهب أصحاب الجبر إلى أن الإنسان ليس له من الأمر شيء، وإنما هو كأوراق الشجر التي تُحرِّكها الرياح. وتوسَّط الأشاعرة فقالوا بأن

[٢٠] التنبيه على سبيل السعادة، ص٨.

[٢١] التنبيه، ص١٧.

الله خالق أفعاله كلها من الكفر والإيمان، وأن الإنسان «كاسب» لأفعاله عند إقداره تعالى عليها، وهي نظرية الكسب المشهورة. ولكن ابن رشد ينتقد هذه النظرية، ويُصرِّح بأنه لا يستطيع أن يفهمهما لتناقضها، ثم يُقرِّر أن كل شيء في هذا العالم مرتبط ارتباطًا ضروريًّا بالأسباب والمسببات المادية، وأن الله تعالى قد خلق العالم بهذا الترتيب والنظام لحكمة، ومن أنكر حسن الصنعة في العالم وما عليه من نظام وإتقان؛ فقد أنكر الحكمة، ومن أنكر حرية الإنسان في اختيار أفعاله؛ فقد أبطل الحكمة من التكليف والثواب والعقاب. إلى أن قال: «وأيضًا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب، كان الأمر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، فتبطل أيضًا الصنائع كلها المقصود منها أنها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع، وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يُقصد بها الحفظ ودفع الحضارة؛ كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك؛ وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان.»[٢٢]

وجدير بنا أن نتأمَّل هذا الكلام الذي يُعلنه ابن رشد في عصرنا الحاضر، بعد أن طال بنا الركود والجمود والتواكل، على حين أن أوروبا التي ترجمت هذا الكلام أخذت به؛ أي إنها أخذت بالنزعة العقلية التي تُؤمن بارتباط المسببات بأسباب ضرورية ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى معرفتها والسير بمقتضاها. فكانت الفلسفة الرشدية سببًا في نهضة أوروبا، وكان تفكير ابن رشد والطعن على فلسفته سببًا في تخلُّف الشرق.

ولنرجع خطوةً إلى الوراء في قصتنا إلى الشيخ الرئيس لنحكي رأيه في السعادة التي ينبغي على الإنسان تحصيلها، والتي هي الغاية القصوى.

فالسعادة الإنسانية ليست في هذه الحياة الدنيا، بل هي سعادة النفس بعد مفارقتها البدن. وقد رأينا كيف أثبت جوهرية النفس ومغايرتها للبدن، وبقاءها بعد فنائه. وهو لا يُسمِّي ما يُحقِّقه الإنسان من مطالب في الدنيا سعادة، بل لذة؛ إمَّا لذات حسية إذا أشبع شهوات البدن، أو لذات معنوية؛ مثل لذة الظفر عند الغضب، أو اللذة الحاصلة عند سماع الموسيقى. ولذة الحياة العقلية أشرف من اللذات الشهوانية والغضبية، ولا تتم اللذة العقلية على التمام إلَّا حين تصير النفس الناطقة في الإنسان «عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل». وهذا شيء لا يتحقَّق

[٢٢] الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص١٠٦.

إلَّا للعارفين المنزهين إذا وُضع عنهم درَن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وخلصت لهم اللذة العليا، كما يقول في «الإشارات».

وهذه نزعة صوفية تبتعد بالإنسان عن الحياة الدنيا وتفصله عنها إلى الحياة الآخرة، وهذه النزعة مخالفة لتعاليم الإسلام التي قرَّرها الله في كتابه العزيز، حيث يقول جل شأنه: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧).

فهذه هي قصة الفلسفة الإسلامية بدأت بتأييد العلم، والاعتراف بالعقل، والنظر في الإنسان كيف يُفسِّر حقائق الكون وأسراره العميقة، وكيف بعد أن يهتدي إلى القوانين يُطبِّقها على الحياة؛ ليبلغ السعادة، ويُحقِّق ما يجمل به أن يكون عليه.

وانتهت بالابتعاد عن العلوم، والاكتفاء بما وصل إليه أقطاب المفكِّرين الإسلاميين، يحفظون ما أثبتوه في بطون كتبهم، دون أن يكون لهم نظر مستقل يُتابع الرقي والتطوُّر، فأسدلت الستار على آخر فصل من فصول رواية الفلسفة، وقد خرَّت صريعة التعصُّب الذميم، والجهل الشديد.

ونحن نرجو أن تُكتب للفلسفة العربية قصة جديدة بعد أن بُعثت بعثًا جديدًا على يد الثورة الكبرى في مجتمعنا العربي.

وستكون قصة هذه الفلسفة الجديدة هي قصة فلسفة الثورة.

مراجع مختارة

مراجع مختارة

لا نُريد أن نشق على القارئ بالرجوع إلى كل ما كتبه الفلاسفة الإسلاميون أولًا، وما كتبه المؤرِّخون من دراسات عنهم ثانيًا، ولكنا ننصح ببعض عيون التآليف الفلسفية التي تُعد جديرةً بالاطلاع:

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.
(٢) «المدينة الفاضلة» للفارابي.
(٣) «النجاة والإشارات» لابن سينا.
(٤) «تدبير المتوحِّد» لابن باجة.
(٥) «حي بن يقظان» لابن طفيل.
(٦) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» لابن رشد.
(٧) «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و«تهافت التهافت» لابن رشد.
(٨) «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، مصطفى عبد الرازق.
(٩) «تاريخ علم الفلك عند العرب»، تأليف نلينو.
(١٠) Islamic Plilosophy, by Ajmed Foad El-Ehwany.
(١١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، تأليف: ديبور، ترجمة: الدكتور أبو ريدة.


هنداوي